ZYGMUNT BAUMAN & TIM MAY

GÂNDIREA SOCIOLOGICĂ



HUMANITAS

GÂNDIREA SOCIOLOGICĂ

ZYGMUNT BAUMAN s-a născut în 1925 la Poznan, în Polonia. Ocuparea țării de către Germania nazistă în 1939 i-a determinat familia să se exileze în URSS, iar pe Bauman să se înroleze în armata poloneză care a luptat alături de Armata Roșie. După revenirea în țară, Bauman a lucrat ca funcționar în Departamentul Securității Naționale al regimului comunist. În paralel, a studiat sociologia la Academia de Științe Sociale din Varșovia și filozofia la Universitatea din Varșovia, unde în 1954 a devenit lector. Deși inițial a fost adept al marxismului, după 1968 opoziția sa față de ideologia regimului comunist a devenit tot mai evidentă, sfârșind prin a-l determina să emigreze, mai întâi în Israel, apoi în Marea Britanie, unde s-a și stabilit, devenind profesor de sociologie la Universitatea din Leeds. Opera sa, influențată la început de Antonio Gramsci și Georg Simmel, apoi de Hannah Arendt și Theodor W. Adorno, este dedicată studiului modernității și postmodernității, precum și societății de consum și globalizării.

OPERA: *Modernity and the Holocaust* (1989), *Paradoxes of Assimilation* (1990), *Modernity and Ambivalence* (1991), *Postmodern Ethics* (1993), *Globalization: The Human Consequences* (1998), *Society Under Siege* (2002), *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts* (2004).

TIM MAY este profesor de sociologie și director al Centre for Sustainable Urban and Regional Futures, Universitatea din Salford, Manchester. A publicat *Situating Social Theory* (1996), *Social Research: Issues, Methods and Process* (2001), *Qualitative Research in Action* (2002).

ZYGMUNT BAUMAN & TIM MAY

GÂNDIREA SOCIOLOGICĂ

Traducere din engleză de
MIHAI C. UDMA



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BAUMAN, ZYGMUNT
Gândirea sociologică / Zygmunt Bauman, Tim May ;
trad.: Mihai C. Udma. – București: Humanitas, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-50-1942-6

I. May, Tim
II. Udma, Mihai C. (trad.)

316

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

Prefață la ediția a doua

Scrierea celei de-a doua ediții a unei cărți semnate la prima ediție de Zygmunt Bauman a constituit o încercare pe care am abordat-o cu o anumită emoție. Originalul fusese scris, la urma urmei, într-un stil ce a atras numeroși cititori, nu doar în engleză. În același timp, Zygmunt a considerat că pentru o nouă ediție, actualizată, contribuția mea ar fi benefică. În fața acestei provocări, am fost obligat să acord atenție modului în care aveam să-i păstrez unicitatea, adăugând în același timp propriile mele materiale.

Rezultatul final este o ediție extinsă și complet revizuită. O parte dintre capitolele originale au fost modificate și am introdus câteva noi, întregul text fiind completat – de exemplu, textele asupra sănătății și exercițiului fizic, asupra intimității, asupra timpului, spațiului și dezordinii, asupra riscului, globalizării, organizării și noilor tehnologii. În cele din urmă, considerăm amândoi că rezultatul este o carte ce păstrează cele mai bune părți ale primei ediții, cu adăugări ce ameliorează însă semnificativ atracția ei generală.

Atragerea unei largi audiențe pentru *Gândirea sociologică* ne-a preocupat pe amândoi. Pentru cei care studiază sociologia, am căutat să anticipăm diferitele subiecte conținute în programele de studiu, scriind în același timp într-o manieră, sperăm, revelatoare pentru cercetătorii și practicienii din științele sociale în general. Am dorit de asemenea ca această carte să atragă un public și mai larg, pe cei doritori să afle mai multe despre o disciplină care captează din ce în ce mai mult atenția datorită analizelor

pertinente făcute societății și relațiilor sociale. Pentru noi, aceasta are o motivație foarte clară: sociologia oferă o perspectivă de valoare, adesea neglijată, asupra problemelor cu care ne confruntăm în secolul al XXI-lea.

În calitate de sociologi – la distanță de două generații – ne consacrăm amândoi subiectului nostru în măsura în care dă un sens experiențelor pe care le avem în cadrul mediului nostru social. Gândirea sociologică ne ajută nu numai să-i înțelegem pe ceilalți și pe noi înșine, ci oferă de asemenea explicații relevante pentru dinamica societății și pentru relațiile sociale în general. Sperăm, prin urmare, că după lectura acestei cărți veți fi de acord cu noi că sociologia este o disciplină clarificatoare, interesantă, practică și provocatoare.

Mulțumiri

Mai întâi aș dori să-i mulțumesc lui Zygmunt pentru că mi-a propus să fiu coautor al acestei cărți. Aș dori de asemenea să le mulțumesc lui Richard Brown, Lyn Bryant, Alan Bryman, Graeme Gilloch, Alan Harding, Frank Lee, Linda McKie, Simon Marvin, Ken Parsons, Bev Skeggs, Paula Surridge, Carole Sutton, Paul Sweetman, Paul Taylor și Malcolm Williams pentru sprijinul și încurajările lor. Dragostea și recunoștința mea pentru Dee, care s-a împăcat cu mutările din ultimii cinci ani, mai întâi de la Plymouth la Durham și apoi la Manchester. Toate s-au petrecut în împrejurări asupra cărora am avut prea puțin control, și se cuvine să le mulțumim acum celor care au avut grijă să ne simțim ca acasă. Toată dragostea de asemenea copiilor noștri, Calum și Cian, care mă țin mereu în șah manifestând o neîncredere sănătoasă în privința activităților mele publicistice!

Și lui Zygmunt, și mie ne-a făcut plăcere să scoatem această carte și sperăm să găsiți sociologia o disciplină interesantă și revelatoare. În cele din urmă, am dori să mulțumim împreună echipelor editoriale și de producție de la Blackwell, atât din SUA, cât și din Marea Britanie, inclusiv lui Valery Rose, Christine Firth, Susan Rabinowitz și Ken Provencher.

INTRODUCERE
Sociologia ca disciplină

Dorim să examinăm în acest capitol ce înseamnă gândirea sociologică și care este importanța ei pentru înțelegerea de sine, înțelegerea celorlalți și a mediului social în care trăim. Pentru acest scop vom considera sociologia ca o practică disciplinară cu propriile sale întrebări prin care abordează studiul societății și al relațiilor sociale.

În căutarea unei delimitări

Sociologia nu cuprinde doar un set de practici disciplinare, ci reprezintă totodată un considerabil corp de cunoștințe acumulate în cursul istoriei sale. O privire la secțiunea intitulată „Sociologie“ din biblioteci descoperă o colecție de cărți ce reprezintă sociologia ca pe o tradiție unificatoare. Aceste cărți oferă celor nou-veniți în domeniu o impresionantă cantitate de informații, indiferent dacă vor să devină sociologi practicieni sau doar să-și lărgească viziunea asupra lumii în care trăiesc. Sunt aici locuri în care cititorii pot afla un folos din tot ce le poate oferi sociologia, consumând, asimilând, însușindu-și și extinzând acest corp de cunoștințe. Sociologia devine astfel un domeniu dinamic, alimentat încontinuu de cei nou-veniți, care adaugă acestor rafturi ideile și studiile lor asupra vieții sociale. În acest sens, sociologia este un domeniu în permanentă activitate, care testează învățătura transmisă comparând-o cu noi experiențe, amplificând cunoașterea și schimbând, în cursul procesului, forma și conținutul disciplinei.

Cele de mai sus par să aibă un sens. În cele din urmă, atunci când ne întrebăm „Ce este sociologia?“, putem foarte bine să indicăm, ca rezultat al disciplinei, o colecție de cărți dintr-o bibliotecă. Un asemenea mod de a privi sociologia pare evident. În fond, dacă suntem întrebați „Ce este un leu?“, putem lua o carte cu animale și arăta o anumită imagine. În acest fel, arătăm legătura dintre anumite cuvinte și obiecte. Altfel spus, cuvintele se referă la obiecte. Asemenea obiecte devin referentul unui cuvânt, realizându-se astfel legătura dintre un cuvânt și un obiect în anumite condiții. Fără acest proces de înțelegere reciprocă ar fi de neconceput comunicarea de fiecare zi, pe care altminteri o luăm ca de la sine înțeleasă. Dar asta nu e totuși suficient pentru o înțelegere mai deplină, sociologică, a acestei legături.

Cele spuse mai sus nu ne oferă o înțelegere a obiectului în sine. În acest moment trebuie să mai punem și alte întrebări: de exemplu, în ce fel este specific acest obiect? În ce fel se deosebește de alte obiecte, astfel încât să se justifice identificarea lui cu un nume particular? Dacă e corect să numesc acest animal leu, însă e incorect să-i spun tigru, trebuie ca leii să aibă ceva ce tigrii nu au. Trebuie să existe niște diferențe distinctive între ei. Numai descoperind aceste diferențe putem ști ce anume caracterizează un leu – spre deosebire de faptul de a ști care este obiectul pentru care stă cuvântul „leu“. Același lucru se întâmplă când încercăm să caracterizăm modul de gândire pe care-l numim sociologic.

Pentru moment, ne mulțumim cu faptul că „sociologie“ stă pentru un anumit corp de cunoștințe și pentru anumite practici ce utilizează aceste cunoștințe acumulate. Totuși, ce face ca aceste cunoștințe și aceste practici să fie în mod distinct „sociologice“? Ce le deosebește de alte corpuri de cunoștințe și de alte discipline care au propriile lor practici? Am putea să deosebim sociologia de alte discipline întorcându-ne la exemplul nostru cu leul. În cele mai multe biblioteci, am putea descoperi că rafturile cele mai apropiate de cele ale sociologiei poartă eticheta „Istorie“, „Antropologie“, „Științe politice“, „Drept“, „Politică socială“, „Contabilitate“,

„Psihologie“, „Management“, „Economie“, „Criminalistică“, „Filozofie“, „Lingvistică“, „Literatură“ și „Geografie umană“. Bibliotecarii care au aranjat rafturile în acest fel trebuie să se fi gândit că cititorii care caută în secțiunea sociologie ar putea fi interesați ocazional de o carte din aceste domenii. Cu alte cuvinte, este posibil ca obiectul sociologiei să fi fost considerat mai apropiat de aceste corpuri de cunoștințe decât de altele. Probabil că diferențele dintre cărțile de sociologie și cele plasate în imediata lor apropiere sunt mai puțin pronunțate decât cele dintre, să zicem, sociologie și chimie organică.

Un bibliotecar care cataloghează cărțile în acest fel are dreptate. Aceste corpuri de cunoștințe învecinate au multe în comun. Toate se ocupă de lumea ca rezultat al acțiunii omului: lume care nici n-ar exista în afara acțiunii omenești. Toate aceste discipline se ocupă, fiecare în felul său, de acțiunile umane și de consecințele lor. Totuși, dacă toate explorează același teritoriu, ce le diferențiază, ce le distinge atât de mult încât să merite nume diferite?

La aceste întrebări suntem îndemnați să dăm un răspuns simplu: diviziunile dintre diferite corpuri de cunoștințe trebuie să reflecte diviziuni din lumea pe care o investighează. Acțiunile omenești (sau aspecte ale acțiunilor omenești) diferă unele de altele, iar diviziunile dintre corpurile de cunoștințe nu fac decât să reflecte acest fapt. Astfel, istoria se referă la acțiunile care au avut loc în trecut, în timp ce sociologia se concentrează asupra acțiunilor din prezent. În mod asemănător, antropologia ne vorbește despre societăți omenești presupuse a fi în etape de dezvoltare diferite de cea a societății noastre (indiferent cum e definită aceasta). În cazul câtorva alte rude apropiate ale sociologiei, științele politice tind să discute acțiuni legate de putere și guvernare; economia tinde să se ocupe de acțiuni legate de folosirea resurselor astfel încât să se maximizeze utilitatea pentru indivizi considerați „raționali“ într-un sens special al cuvântului, ca și de producția și distribuția de bunuri; dreptul și criminalistica se interesează de interpretarea și aplicarea legilor și normelor ce determină comportamentul uman, ca și de modul în care acestea

sunt articulate și impuse, și cu ce consecințe. Oricum, imediat ce începem să justificăm limitele dintre discipline în acest fel, problema devine dificilă, în măsura în care considerăm de la sine înțeles că lumea omenească se împarte în diviziuni atât de clare, încât acestea devin ramuri specializate de investigație. Ajungem astfel la o problemă importantă: la fel ca majoritatea convingerilor ce par a fi de la sine înțelese, și convingerile de mai sus rămân evidente numai atâta timp cât ne abținem să examinăm *presupunerile* ce stau la temelia lor.

De unde ne-a venit deci, de la bun început, ideea că acțiunile omenești pot fi divizate în anumite categorii? Din faptul că au fost clasificate în acest fel, iar fiecare dosar din această clasificare a primit un nume separat? Din faptul că există grupuri de experți, considerați a fi bine informați și de încredere, care pretind dreptul exclusiv de a studia anumite aspecte ale societății și de a ne oferi apoi opinii întemeiate? Totuși, din punctul de vedere al experiențelor noastre, este oare logic ca societatea să poată fi împărțită în economie, politică sau politică socială? Noi nu trăim când în domeniul circumscris de științele politice, când în economie, nici nu ne mutăm din sociologie în antropologie când călătorim din Anglia într-o parte din America de Sud, să zicem, ori din istorie în sociologie când a mai trecut un an peste noi!

Suntem capabili să distingem aceste domenii de activitate în experiențele noastre și să ne categorisim astfel acțiunile drept politice într-un moment și economice în altul pentru că am fost de la bun început învățați să facem astfel de distincții. Prin urmare, ceea ce cunoaștem noi nu este lumea în sine, ci acțiunea noastră în lume prin prisma modului în care practicile noastre sunt modelate de o imagine a acestei lumi. Acesta este un model alcătuit din componente ce derivă din relațiile dintre *limbă* și *experiență.* Ca atare, nu există o diviziune naturală a lumii omenești reflectată în diferitele discipline științifice. Dimpotrivă, este vorba despre o diviziune a muncii între savanții care studiază acțiunile omenești, întărită de separarea reciprocă a respectivilor experți, dimpreună

cu drepturile exclusive de care se bucură fiecare grup de a decide ce este și ce nu este cuprins în domeniile lor de studiu.

Pe calea noastră spre aflarea „diferenței care face diferența" ne putem pune încă o întrebare: cum diferă practicile acestor ramuri de cercetare? Oricare ar fi obiectul de studiu pe care l-au ales, există o asemănare între atitudinile lor față de acesta. În cele din urmă, toate pretind că se supun acelorași reguli de conduită în abordarea obiectelor lor respective. Toate caută să acumuleze fapte relevante și se asigură de validitatea acestora, apoi verifică și reverifică aceste fapte astfel ca informațiile privitoare la ele să fie sigure. În plus, toate încearcă să dea afirmațiilor pe care le fac despre aceste fapte o formă în care să poată fi clar și neambiguu înțelese și testate în raport cu datele factuale. Prin acest procedeu, ele caută să elimine de la început contradicțiile între afirmații, astfel încât două afirmații diferite să nu poată fi adevărate în același timp. Pe scurt, toate încearcă să traducă în viață ideea de disciplină sistematică și să-și prezinte descoperirile într-o manieră responsabilă.

În acest moment putem spune că nu există nici o diferență între modurile în care este înțeleasă și practicată munca acestor experți și specificitatea acesteia – responsabilitatea științifică. Asumându-și o expertiză de nivel academic, acești oameni par să utilizeze strategii asemănătoare de culegere și procesare a datelor factuale: observă aspecte ale acțiunilor omenești sau se folosesc de fapte istorice și caută să le interpreteze în cadrul unor modalități de analiză care le conferă sens. Se pare deci că ultima noastră speranță de a descoperi diferența căutată stă în tipul de întrebări aflate la baza fiecărei discipline, adică acelea care determină punctele de vedere (perspectivele cognitive) din care sunt observate, explorate, descrise și explicate acțiunile omenești de către savanții aparținând acestor discipline diferite.

Să ne gândim la tipurile de întrebări pe care se bazează economiștii. În acest caz, analiza se va îndrepta către relațiile dintre costurile și beneficiile acțiunilor omenești. Ele ar putea fi analizate din punctul de vedere al managementului unor resurse precare

astfel încât acestea să fie folosite în cel mai avantajos mod cu putință. Vor fi examinate de asemenea relațiile dintre actorii sociali, ca aspecte ale producției și schimbului de bunuri și servicii, toate presupuse a fi reglementate de legăturile dintre cerere și ofertă și de dorința actorilor de a urmări îndeplinirea opțiunilor personale potrivit unui model de acțiune rațională. Datele rezultate vor fi apoi aranjate într-un model al procesului prin care sunt create, obținute și distribuite resursele pe baza diferitelor cereri. Este mai probabil, pe de altă parte, ca științele politice să se intereseze de acele aspecte ale acțiunilor omenești care suferă schimbări de pe urma comportamentului prezent sau anticipat al altor actori din perspectiva puterii și a influenței. În acest sens, acțiunile pot fi considerate din punctul de vedere al asimetriei dintre putere și influență și al posibilității ca în urma interacțiunii comportamentul anumitor actori să fie în chip mai semnificativ modificat decât al altora. Este posibil de asemenea ca rezultatele să fie organizate în jurul unor concepte precum putere, dominație, stat, autoritate și așa mai departe.

Preocupările științelor economice și științelor politice nu sunt nicidecum străine de cele ale sociologiei. Acest lucru reiese clar din lucrări de sociologie scrise de savanți care s-ar putea autoidentifica drept istorici, experți în politică, antropologi sau geografi. Și totuși, sociologia are, la fel ca alte ramuri ale studiilor sociale, propriile perspective cognitive ce determină seturi de întrebări privitoare la acțiunile omenești, precum și propriile principii de interpretare. Din acest punct de vedere, putem spune că sociologia se distinge prin faptul că privește acțiunile omenești ca elemente ale unor configurații mai largi, adică ale unei colectivități neîntâmplătoare alcătuite din actori legați laolaltă într-o țesătură de dependențe reciproce (dependența fiind o stare în care probabilitatea ca o acțiune să fie îndeplinită și șansele ei de succes se schimbă în funcție de cine sunt, ce fac sau ce ar putea face ceilalți actori). Sociologii se întreabă ce consecințe au toate acestea asupra actorilor sociali, asupra relațiilor în care ne angajăm și asupra societăților

din care facem parte. La rândul lor, cele de mai sus modelează obiectul cercetării sociologice, astfel încât configurațiile, țesăturile de dependențe reciproce, condiționarea reciprocă a acțiunilor și extinderea ori restrângerea libertății actorilor se numără printre preocupările cele mai importante ale sociologiei.

Actorii individuali intră sub lupa studiilor sociologice în calitatea lor de membri sau parteneri într-o rețea de interdependențe. Considerând că, indiferent ce facem, suntem dependenți unii de alții, am putea spune că întrebarea centrală a sociologiei este: cum se leagă tipurile de relații sociale și societățile în care ne încadrăm de modul în care ne privim unii pe alții, pe noi înșine, ca și cunoștințele noastre, acțiunile noastre și consecințele lor. Acestea sunt tipurile de întrebări – parte a realităților practice ale vieții cotidiene – ce constituie domeniul specific al analizei sociologice și definesc sociologia ca o ramură relativ autonomă a științelor umaniste și sociale. Putem conchide prin urmare că gândirea sociologică este un mod de a înțelege lumea umană care deschide totodată posibilitatea de a vedea aceeași lume în moduri diferite.

Sociologia și simțul comun

Gândirea sociologică se distinge de asemenea prin relația cu așa-numitul „simț comun“. Probabil mai mult decât alte ramuri de studiu, sociologia se găsește față de simțul comun într-o relație determinată de probleme importante pentru atitudinea și practica sa. Științele fizice și biologice nu par să fie preocupate de enunțarea relației pe care o au cu simțul comun. Cele mai multe științe se mulțumesc să se definească din perspectiva limitelor ce le separă de alte discipline, neconsiderând că au suficient de multe lucruri în comun cu bunul-simț pentru a se ocupa de delimitarea sau relaționarea față de această așa-numită cunoaștere, profundă însă dezorganizată, nesistematică și adesea nearticulată și inefabilă.

Poate că o asemenea indiferență e oarecum justificată. În cele din urmă, simțul comun nu pare să aibă nimic de zis în problemele

ce-i preocupă pe fizicieni, chimiști sau astronomi. Subiectele de care se ocupă aceștia nu fac parte din experiența cotidiană a femeilor și bărbaților obișnuiți. În mod normal, un novice nu se consideră apt să formuleze o opinie despre asemenea subiecte dacă nu este ajutat de un savant. În fond, obiectele examinate de științele fizice apar în circumstanțe foarte speciale, de exemplu prin lentilele unor telescoape gigantice. În asemenea condiții, doar savanții le pot vedea și pot face experimente cu ele, fiind astfel îndreptățiți să pretindă că au un monopol asupra respectivei ramuri științifice. Fiind singurii deținători ai experiențelor ce furnizează materialul brut pentru studiile lor, procesarea, analiza și interpretarea materialelor se află sub controlul lor. Rezultatele unor astfel de procese trebuie apoi să fie confruntate cu examenul critic al altor savanți. Ele nu au a se confrunta cu simțul comun, pentru simplul motiv că nu există un punct de vedere al acestuia asupra lor.

Ajunși aici, trebuie să mai punem și alte întrebări sociologice. La urma urmei, este această caracterizare atât de simplă pe cât reiese din cele de mai sus? În producerea cunoașterii științifice sunt implicați factori sociali ce-i determină și modelează practica, în timp ce descoperirile științifice pot avea implicații sociale, politice și economice în privința cărora, în orice societate democratică, nu savanții au ultimul cuvânt. Cu alte cuvinte, nu putem separa atât de ușor mijloacele cercetării științifice de scopurile în slujba cărora pot fi puse, nici rațiunea practică de știința în sine. În cele din urmă, s-ar putea ca rezultatele cercetării să fie influențate de modul în care este finanțată cercetarea și de cine o finanțează. Recentele preocupări publice legate de calitatea alimentelor pe care le mâncăm, de mediul în care trăim, de rolul ingineriei genetice și de accesul marilor corporații la informații genetice asupra populației sunt numai câteva dintre subiectele asupra cărora nu doar știința se poate pronunța, întrucât privesc nu numai o justificare a cunoașterii, ci și aplicațiile și implicațiile ei pentru viața pe care o trăim. Aceste probleme privesc experiențele noastre și legăturile lor cu practicile noastre cotidiene, controlul pe care-l avem asupra vieții noastre și direcția înspre care se îndreaptă societatea noastră.

Asemenea probleme oferă materialul brut pentru investigațiile sociologice. Fiecare dintre noi trăim în compania altor oameni și interacționăm unii cu alții. În acest proces punem în joc o extraordinară cantitate de *cunoaștere tacită* care ne permite să ne urmăm viața de zi cu zi. Fiecare dintre noi este un actor foarte priceput. Totuși, ceea ce obținem și ceea ce suntem depind de ce fac ceilalți oameni. În fond, cei mai mulți dintre noi am trecut prin teribile experiențe de colaps comunicațional cu prieteni sau cu necunoscuți. Din acest punct de vedere, obiectul sociologiei este deja întipărit în viața noastră cotidiană, și fără acest fapt am fi incapabili să ne desfășurăm viața în compania celorlalți.

Deși suntem profund implicați în rutinele noastre cotidiene, determinate de o cunoaștere practică orientată către structura socială în cadrul căreia interacționăm, cel mai adesea nu ne oprim să ne gândim ce sens are ceea ce am trăit; încă și mai rar ne oprim să comparăm experiențele noastre particulare cu destinul altora, cu excepția, poate, a momentelor în care obținem răspunsuri personale la probleme sociale prin intermediul emisiunilor televizate de larg consum. În acest caz însă, personalizarea problemelor sociale este întărită, scutindu-ne astfel de povara de a surprinde dinamica relațiilor sociale într-un domeniu considerat mai degrabă a fi al reacțiilor individuale.

Exact asta este ceea ce poate face pentru noi gândirea sociologică. Ca mod de gândire, ea va pune întrebări de genul: „Cum se împletesc biografiile noastre individuale cu istoria pe care o împărtășim cu alte ființe umane?“ În același timp, sociologii sunt parte componentă a acestei experiențe, astfel încât, oricât ar încerca să se separe de obiectul studiului lor – experiențe de viață privite ca obiecte „exterioare“ –, ei nu se pot rupe complet de cunoașterea pe care caută s-o înțeleagă. Aceasta ar putea reprezenta totuși un avantaj, în măsura în care sociologii dețin deopotrivă o perspectivă interioară și una exterioară asupra experiențelor pe care încearcă să le înțeleagă.

Dar relația specială dintre sociologie și simțul comun înseamnă mai mult decât atât. Obiectele astronomiei așteaptă să fie numite,

plasate la locul lor într-o anumită ordine și comparate cu alte fenomene similare. În sociologie sunt puține astfel de fenomene pure și neabordate, care să nu fi fost înzestrate cu un înțeles înainte ca sociologii să apară cu chestionarele lor, să-și umple carnetele de notițe și să examineze documentele semnificative. Acțiunile și interacțiunile umane pe care le explorează sociologii au fost numite și discutate de către actorii înșiși, devenind astfel obiecte ale cunoașterii simțului comun. Familii, organizații, legături de rudenie, vecinătăți, orașe și cătune, națiuni și biserici, precum și orice altă grupare menținută laolaltă de interacțiuni umane obișnuite – tuturor le-au fost deja acordate înțeles și semnificație de către actori. Fiecare termen sociologic a fost deja încărcat cu un înțeles dat de cunoașterea simțului comun.

Iată de ce este sociologia intim legată de simțul comun. Pentru că granițele dintre gândirea sociologică și simțul comun sunt fluide, siguranța lor nu poate fi garantată dinainte. Ca în cazul aplicării descoperirilor genetice și implicațiilor acestora pentru viața socială, este foarte probabil ca suveranitatea sociologiei asupra cunoașterii sociale să fie contestată. De aceea este trasarea unei granițe între cunoașterea sociologică propriu-zisă și simțul comun o problemă atât de importantă pentru identitatea sociologiei ca un corp de cunoștințe coerent. Deloc surprinzător, sociologii acordă multă atenție acestei probleme, și aici ne gândim la patru moduri în care au fost considerate aceste diferențe.

În primul rând, spre deosebire de simțul comun, sociologia face un efort de a se subordona pe sine însăși regulilor riguroase ale discursului responsabil. Acesta este un atribut al științei prin care ea se distinge de alte forme ale cunoașterii, cunoscute în general ca mai puțin riguroase și dispunând de un mai slab autocontrol. În practică, se așteaptă ca sociologii să distingă cu mare atenție – într-un mod clar și vizibil – între enunțurile confirmate de faptele disponibile și acele propoziții ce nu pot pretinde decât statutul de idei provizorii, netestate. Regulile discursului responsabil pretind ca „atelierul“ cercetătorului – întreaga procedură care a condus

la concluziile finale și care este considerată o garanție a credibilității acestora – să fie larg deschis examinării. Discursul responsabil trebuie de asemenea să se poziționeze față de alte enunțuri exprimate asupra aceleiași teme, neputând înlătura sau trece sub tăcere alte opinii, oricât de neconvenabile ar fi ele pentru propriul argument. În acest fel, veridicitatea, fiabilitatea și în cele din urmă chiar utilitatea practică a enunțurilor ce decurg de aici vor fi mult sporite. La urma urmei, încrederea noastră în credibilitatea științei se întemeiază pe speranța că savanții au respectat regulile discursului responsabil. Cât despre savanții înșiși, aceștia atrag atenția asupra virtuții discursului responsabil ca argument pentru validitatea și temeinicia cunoașterii pe care o produc.

În al doilea rând, este vorba despre mărimea domeniului din care se extrage materialul gândirii sociologice. Pentru cei mai mulți dintre noi, în rutina noastră cotidiană, acest domeniu se limitează la lumea vieții noastre personale, adică la lucrurile pe care le facem, la oamenii pe care-i întâlnim, la obiectivele pe care ni le stabilim și la cele pe care presupunem că și le-au stabilit alți oameni, precum și la timpul și locurile în care interacționăm în mod obișnuit. Se întâmplă rar să socotim necesar să ne ridicăm deasupra nivelului preocupărilor noastre cotidiene spre a ne lărgi orizontul experiențelor, pentru că asta ar cere timp și resurse pe care mulți nu și le permit sau nu sunt dispuși să le angajeze. Totuși, dată fiind varietatea extraordinară a condițiilor de viață și a experiențelor din lume, fiecare experiență este cu necesitate parțială și, posibil, chiar părtinitoare. Aceste probleme pot fi examinate numai dacă reunim și comparăm experiențe extrase dintr-o multitudine de „lumi" personale. Numai atunci vor fi dezvăluite realitățile limitate ale experiențelor individuale, ca și complexa rețea de dependențe și interconexiuni în care sunt amestecate – o rețea care se întinde mult dincolo de domeniul ce poate fi abordat din perspectiva unei singure biografii. Rezultatul general al unei asemenea lărgiri de orizont va fi descoperirea legăturii intime dintre biografia individuală și largi procese sociale. Iată motivul pentru care urmărirea de către

sociologi a unei perspective mai largi reprezintă o schimbare radicală – nu doar cantitativă, ci și în calitatea și utilizarea cunoașterii. Pentru oameni ca noi, cunoașterea sociologică oferă ceva ce nu poate fi oferit doar de către simțul comun, cu toată profunzimea sa.

În al treilea rând, sociologia și simțul comun diferă prin modul în care fiecare concepe realitatea umană potrivit cu înțelegerea și explicarea evenimentelor și circumstanțelor de către fiecare. Din experiențele noastre, știm că noi suntem „autorii" acțiunilor noastre; știm că ceea ce facem este rezultatul intențiilor noastre, chiar dacă lucrurile nu ies întotdeauna așa cum ni le-am fi dorit. În mod normal, acționăm pentru a ajunge la o anumită stare de lucruri, fie pentru a deține un obiect, fie pentru a fi apreciați, pentru a împiedica ceva ce nu ne place sau pentru a ajuta un prieten. În mod foarte firesc, felul în care ne gândim acțiunile servește ca model pentru explicarea altor acțiuni. Prin urmare, singurul mod în care putem înțelege lumea în care ne situăm este de a ne extrage instrumentele de înțelegere din experiențele noastre personale. Tindem să percepem tot ce se întâmplă în lume în general ca rezultat al acțiunii intenționale a cuiva. Căutăm persoanele răspunzătoare de tot ce s-a întâmplat și, odată ce le-am găsit, considerăm cercetarea încheiată. Presupunem că în spatele acelor evenimente față de care avem o înclinație favorabilă stau bune intenții, în timp ce în spatele celor neplăcute stau rele intenții. În general, oamenilor le vine greu să accepte că o anumită situație nu este efectul acțiunilor intenționate ale unei persoane identificabile.

Cei ce vorbesc în numele realității în domeniul public – politicieni, jurnaliști, cercetători ai pieței, realizatorii de publicitate comercială – se pliază pe tendințele de mai sus și vorbesc despre „nevoi ale statului" sau despre „imperative economice". Ca și cum statul sau economia ar avea aceeași alcătuire cu noi, persoane individuale cu nevoi și dorințe particulare. În mod asemănător, citim și auzim despre problemele complexe ale națiunilor, statelor sau sistemelor economice ca efecte ale gândurilor și acțiunilor unui anumit grup de indivizi ce pot fi numiți, fotografiați și intervievați.

La fel, guvernele se descarcă adesea de responsabilitate referindu-se la lucruri asupra cărora nu au control sau vorbind despre „cererea publică“ estimată prin sondaje de opinie sau cercetări bazate pe focus-grupuri.

Sociologia se situează în opoziție față de caracterul particular al concepțiilor despre lume ce par să poată vorbi fără probleme în numele unei stări generale de lucruri. De asemenea, nu ia drept bune modurile de înțelegere ce par să constituie modalități firești de a explica evenimente care pot fi pur și simplu separate de schimbările istorice sau de domeniul social din care au apărut. Pornindu-și cercetările mai degrabă de la configurații (rețele de dependențe) decât de la actori individuali sau acțiuni singulare, ea demonstrează că folosirea metaforei comune a individului motivat drept cheie a înțelegerii lumii omului – inclusiv propriile noastre gânduri și fapte profund personale și private – nu este un mod corespunzător de a ne înțelege pe noi înșine și pe alții. A gândi sociologic înseamnă a *conferi sens* condiției umane prin intermediul unei analize a multiplelor rețele de interdependență dintre oameni – cea mai solidă dintre realitățile la care ne referim pentru a ne explica motivele personale și efectele punerii lor în practică.

În al patrulea rând, forța simțului comun depinde de caracterul său de la sine înțeles, adică de faptul că nu-și pune la îndoială preceptele și nu se autoconfirmă în practică. Aceasta se bazează, la rândul său, pe caracterul obișnuit, de rutină, al vieții cotidiene, care ne modelează simțul comun, fiind în același timp modelat de el. Avem nevoie de asta spre a ne putea continua viața. Când se repetă suficient de mult, lucrurile tind să devină familiare, iar familiarul este considerat autoexplicativ – nu prezintă probleme și nu stârnește curiozitatea. Oamenii nu-și pun întrebări dacă sunt mulțumiți că „așa stau lucrurile“, din motive ce nu pot fi cercetate. Fatalismul poate juca și el un rol, prin credința că nu se poate face mare lucru spre a schimba condițiile în care acționăm.

Am putea spune, din acest punct de vedere, că familiaritatea și curiozitatea se opun, iar aceasta poate influența elanul spre

inovație și transformare. Într-o confruntare cu această lume familiară condusă de obiceiuri înzestrate cu puterea de a reconfirma convingeri, sociologia poate părea un intrus băgăcios și enervant. Punând sub lupă ceea ce este luat de bun, ea are potențialul de a tulbura certitudinile confortabile ale vieții cu întrebări pe care nimeni nu-și aduce aminte să le fi pus vreodată și pe care cei aflați în anumite poziții le socotesc de-a dreptul deplasate. Aceste întrebări fac dintr-o evidență o enigmă și pot face familiarul nefamiliar. Ținând sub observație evenimentele vieții cotidiene și condițiile în care acestea se petrec, întrebările sociologiei apar ca una dintre căile posibile, nu *singura*, de a ne duce viața și de a organiza relațiile dintre noi.

Evident, s-ar putea ca asta să nu fie pe placul tuturor, mai ales al celor pentru care o anumită stare de lucruri oferă mari avantaje. Rutina poate fi și ea importantă: să ne amintim de miriapodul lui Kipling, care mergea cu ușurință pe toate cele o sută de picioare ale sale, până când un curtean lingușitor a început să-i laude excelenta memorie. Datorită ei nu punea niciodată jos piciorul optzeci și cinci înainte de piciorul treizeci și șapte, sau piciorul cincizeci și doi înaintea lui nouăsprezece. Sărmanul miriapod n-a mai putut niciodată să meargă după ce a conștientizat procesul. Alții s-ar putea simți jigniți și chiar furioși pentru că lucrurile pe care le știau odinioară și de care erau mândri că le știu sunt devalorizate prin simplul fapt de a fi expuse întrebărilor. Totuși, oricât de lesne ar fi de înțeles resentimentele generate, *defamiliarizarea* poate aduce avantaje evidente. Cel mai important, poate deschide noi și nebănuite posibilități de a ne trăi viața alături de ceilalți cu o mai profundă conștiință de sine și o mai bună înțelegere a mediului, și poate cu mai multă libertate și control.

Pentru toți cei care consideră că merită efortul să-și trăiască viața într-un mod mai conștient, sociologia este un ghid bine-venit. Deși rămâne într-un constant și intim dialog cu simțul comun, ea vizează să-i depășească limitările prin deschiderea unor posibilități prea ușor de închis. Când abordează și provoacă cunoașterea noastră

comună, sociologia ne invită și ne încurajează să ne reevaluăm experiența, să descoperim noi posibilități și să devenim în cele din urmă mai deschiși și mai puțin împăcați cu ideea că a învăța despre noi înșine și despre ceilalți este mai degrabă o fundătură decât un proces captivant și dinamic îndreptat spre o mai vastă înțelegere.

A gândi sociologic ne face mai sensibili și mai toleranți față de diversitate. Ne poate ascuți simțurile și deschide ochii spre noi orizonturi, aflate dincolo de experiența nemijlocită, spre a putea explora condiții umane rămase până acum relativ invizibile. Odată ce am înțeles mai bine cum au luat ființă aspecte ale vieții noastre aparent naturale, inevitabile, neschimbătoare și eterne prin folosirea resurselor și forțelor umane, vom găsi mult mai greu de acceptat că sunt imune și impenetrabile în fața unor acțiuni ulterioare, inclusiv din partea noastră. Gândirea sociologică orientată împotriva rigidității este astfel o forță în sine care flexibilizează ceea ce putea reprezenta o stabilitate opresivă a relațiilor sociale, făcând astfel accesibile o mulțime de posibilități. Arta gândirii sociologice constă în extinderea domeniului și a eficacității practice a libertății. Pe măsură ce și-o însușesc mai bine, indivizii devin mai puțin supuși manipulărilor și mai rezistenți la opresiune și control. Este probabil, de asemenea, să devină mai eficienți ca actori sociali, în măsura în care pot vedea legăturile dintre acțiunile lor și condițiile sociale, precum și felul în care se deschid transformării acele lucruri ce pretind, prin rigiditatea lor, să fie imune la schimbare.

Mai este vorba aici și de ceea ce se află dincolo de noi ca persoane individuale. Am spus deja că sociologia gândește relațional, spre a ne situa în cadrul rețelelor de relații sociale. Sociologia elogiază astfel individul, dar nu individualismul. A gândi sociologic înseamnă, de aceea, a înțelege mai deplin oamenii din jurul nostru, a le înțelege speranțele și dorințele, grijile și preocupările. Putem aprecia în acest fel mai bine individul uman din ei și putem probabil învăța să respectăm ceea ce orice societate civilizată trebuie să le acorde spre a se susține pe sine însăși: dreptul de a face ceea ce facem cu toții, astfel încât să-și poată alege și practica modul

de viață potrivit propriilor preferințe. Asta înseamnă a-și selecta „proiectul" de viață, a se autodefini și a-și apăra demnitatea așa cum ne-o putem apăra cu toții în fața obstacolelor pe care le întâmpinăm în diferite grade. Gândirea sociologică are astfel posibilitatea de a promova solidaritatea dintre noi, o solidaritate întemeiată pe înțelegerea și respectul reciproc și pe rezistența comună la suferințe, ca și pe condamnarea comună a cruzimii care le provoacă. În sfârșit, odată obținute toate acestea, cauza libertății va dobândi mai multă forță prin ridicarea ei la rangul de cauză comună.

Întorcându-ne la ceea ce spuneam despre fluiditatea inflexibilului aparent, pătrunderea sociologică în logica interioară și în înțelesul altor forme de viață decât a noastră personală ne poate îndemna să regândim granițele trasate între noi și ceilalți. O nouă înțelegere rezultată de aici poate face comunicarea noastră cu „ceilalți" mai ușoară și acordul reciproc mai probabil. Teama și antagonismul pot fi înlocuite de toleranță. Nu există garanție mai bună pentru libertatea individuală decât libertatea tuturor.

A face legătura dintre libertatea individuală și cea colectivă are cu necesitate un efect destabilizator asupra relațiilor de putere existente, sau ceea ce se numește adesea „ordinea socială". Iată motivul pentru care guvernele și alți deținători ai puterii care au controlul asupra ordinii sociale acuză adesea sociologia de „neloialitate politică", lucru foarte evident în cazul guvernelor care caută să contrafacă realitatea în numele acestei ordini, pretinzând că reprezintă neproblematic starea de lucruri existentă ca și cum ar fi naturală, ori în cazul celor care critică aspru situația contemporană invocând nostalgic epoci mitice de mult apuse când fiecare își știa locul în societate. Atunci când asistăm la o nouă campanie împotriva „impactului subversiv" al sociologiei, putem presupune fără teama de a greși că cei care caută să guverneze prin decrete pregătesc un nou asalt asupra capacității supușilor de a rezista reglementării coercitive a vieții lor. Asemenea campanii coincid adesea cu măsuri dure îndreptate împotriva formelor existente de autoadministrare și autoapărare a drepturilor colective sau, cu alte cuvinte, îndreptate împotriva temeiurilor colective ale libertății individuale.

Uneori se spune că sociologia este puterea celor fără de putere. Lucrurile nu stau întotdeauna așa, mai ales acolo unde este practicată sub presiunea tot mai mare de a se conforma așteptărilor guvernamentale. Nu există garanția că, prin simpla obținere a înțelegerii sociologice, „realitățile dure" ale vieții se pot dizolva și li se poate anula puterea. Foarte simplu spus, puterea de înțelegere nu se poate opune presiunii de coerciție aliate cu un simț comun resemnat și ascultător în cadrul condițiilor politice și economice dominante. Totuși, fără această înțelegere, șansele administrării cu succes a vieții personale și ale administrării colective a condițiilor de viață comune ar fi încă și mai mici. Sociologia este un mod de a gândi prețuit adesea numai de cei care nu pot lua lucrurile de bune – și subevaluat de cei care pot.

Ce conține Gândirea sociologică

Cartea de față a fost scrisă cu scopul de a-i ajuta pe oameni să-și înțeleagă experiențele prin și cu ceilalți. Făcând asta, ea arată cum pot fi interpretate, în modalități noi și diferite, aspecte ale vieții ce par familiare. Fiecare capitol abordează probleme ce fac parte din viața noastră cotidiană, chiar dacă nu se află în prim-planul concepțiilor noastre cotidiene despre viață. Ele privesc modalitățile de a vedea lucrurile, precum și dilemele și opțiunile cu care ne întâlnim în mod obișnuit, dar asupra cărora adesea nu avem timpul sau ocazia să reflectăm. Obiectivul nostru este astfel nu de a „corecta" cunoașterea, ci de a invita la o gândire în acești termeni. Dorim să extindem orizonturi ale înțelegerii, nu să înlocuim anumite concepții greșite cu ideea unui adevăr neîndoielnic. În acest proces sperăm să încurajăm o atitudine interogativă prin care, înțelegându-i pe ceilalți, să ne putem înțelege mai bine pe noi înșine *împreună* cu ceilalți.

Cartea noastră este diferită de altele pentru că este organizată potrivit problemelor ce ne influențează viața cotidiană. Anumite

subiecte care-i preocupă pe sociologii de profesie sunt menționate doar în treacăt sau omise complet, de exemplu metodele de cercetare socială pentru studiul vieții sociale. Cartea este un comentariu sociologic asupra unor probleme ce ne influențează direct experiențele cotidiene și este divizată în părți și capitole având aceste probleme în minte. Discursul nostru sociologic nu se va dezvolta linear în acest ghid, pentru că asupra unor subiecte se revine pe parcursul cărții. De exemplu, problemele identității sociale vor apărea sub multe înfățișări în capitolele ce urmează, potrivit modului în care decurge practic efortul înțelegerii. În cele din urmă, pe măsură ce examinăm noi subiecte, acestea ridică noi întrebări și aduc la lumină probleme asupra cărora nu ne-am aplecat anterior. După cum am notat mai înainte, totul face parte dintr-un proces prin care obținem o mai bună înțelegere – o sarcină fără sfârșit.

Partea I

ACȚIUNE, IDENTITATE ȘI ÎNȚELEGERE ÎN VIAȚA DE FIECARE ZI

CAPITOLUL 1

Sinele și ceilalți

Nu este ceva neobișnuit să ne simțim constrânși de circumstanțe asupra cărora avem senzația că nu avem nici un control. Există de asemenea momente când ne afirmăm libertatea față de astfel de constrângeri, refuzând să ne conformăm așteptărilor celorlalți, opunându-ne actelor pe care le considerăm încălcări nelegitime ale libertății noastre și, după cum reiese din istorie, ca și din vremurile noastre, ridicându-ne împotriva opresiunii. Sentimentul că suntem liberi și nu suntem liberi în același timp este prin urmare ceva obișnuit în experiența noastră cotidiană. Este totodată una dintre cele mai deconcertante probleme, care provoacă sentimente de ambivalență și frustrare, precum și creativitatea și inovația.

Am notat în Introducere că trăim în relație cu alții; modul în care se leagă acest fapt cu ideea de libertate în cadrul societății a fost subiectul unei considerabile părți din gândirea sociologică. La un anumit nivel, suntem liberi să alegem și să ne urmăm opțiunile până la îndeplinirea lor. Puteți să vă ridicați chiar acum și să vă faceți o cafea înainte de a continua să citiți acest capitol. Puteți de asemenea alege să abandonați proiectul de a gândi sociologic și să abordați alte studii, ori chiar să abandonați cu totul ideea de a studia. A continua să citiți este pentru dumneavoastră o alegere dintre multe cursuri alternative de acțiune care vă stau la dispoziție. Posibilitatea pe care o aveți de a decide conștient în acest mod este un exercițiu al libertății de care dispuneți.

Opțiunile, libertatea și viața împreună cu ceilalți

Cu siguranță, opțiunile noastre nu sunt întotdeauna rezultatul unor decizii conștiente. După cum am spus deja, multe dintre acțiunile noastre țin de *rutină* și nu sunt subiectul deliberării și alegerii deschise. Totuși, ni se aduce adesea aminte că deciziile pe care le luăm ne fac responsabili pentru consecințele lor. Parcă aud: „Nimeni nu te-a silit să faci asta, numai tu ești de vină!" De asemenea, dacă încălcăm reguli menite să ghideze comportamentul oamenilor, putem fi pedepsiți. Actul de a pedepsi este menit să ne confirme că suntem răspunzători pentru acțiunile noastre. În acest sens, regulile nu orientează numai acțiunile noastre, ci și coordonarea lor cu alții, care la rândul lor pot anticipa felul probabil în care vom acționa noi. Fără toate acestea, comunicarea și înțelegerea cotidiană ar fi de neconceput.

Ne considerăm adesea făuritori ai destinului nostru și deținători ai puterii de a acționa pentru a ne determina comportamentul și a ne controla viața. Avem astfel *deopotrivă* putința de a ne supraveghea acțiunile și capacitatea de a determina rezultatul lor. Stau însă lucrurile într-adevăr așa? Se poate pretinde, de exemplu, că a fi șomer este în întregime vina individului în cauză, care și-ar putea câștiga pâinea dacă s-ar strădui cât de cât. Oamenii ar putea să se recalifice și să-și caute de lucru, însă regiunea în care trăiesc are o rată mare a șomajului, iar ei nu-și pot permite să se mute; astfel, în pofida faptului că-și caută mereu de lucru, nu sunt oferte. Există multe asemenea situații în care libertatea noastră de acțiune este limitată de circumstanțe asupra cărora nu avem nici un control. Prin urmare, una este să ai posibilitatea de a-ți adapta aptitudinile și alta să ai capacitatea de a atinge obiectivele pe care le urmărești. Cum se manifestă această contradicție?

În primul rând, se poate observa că aptitudinile noastre sunt limitate în situația unor lipsuri materiale sau în funcție de felul în care ne judecă alții. Oamenii pot urmări aceleași obiective, însă nu toți ajung să le atingă, pentru că numărul de „premii" este

limitat. În acest caz concurăm unii cu alții și e posibil ca rezultatul să nu depindă decât parțial de eforturile noastre. Am putea urmări obținerea unui loc la colegiu, ca să aflăm că sunt douăzeci de candidați pe un loc și că cei mai mulți dintre ei sunt eligibili. În plus, colegiul ar putea favoriza candidații ce provin din anumite medii sociale. Acțiunile noastre devin în acest caz dependente de aprecierea altora, asupra căreia avem un control limitat. Astfel de oameni pot stabili regulile jocului, fiind în același timp și arbitri. Prin urmare, *poziția* lor în cadrul instituției le permite să decidă și să traseze astfel granițe libertății noastre. Asemenea factori, asupra cărora avem puțin control sau deloc, influențează radical rezultatul eforturilor noastre. Devenim dependenți de alții pentru că ei sunt cei care pronunță verdictul dacă eforturile noastre sunt suficient de intense și apreciază dacă dispunem de însușirile necesare pentru a ne justifica admiterea.

În al doilea rând, factorii materiali determină abilitatea noastră de a ne atinge obiectivele. Chiar dacă suntem foarte hotărâți, ce se întâmplă dacă ne lipsesc mijloacele de a acționa potrivit deciziilor noastre? Am putea să ne mutăm pentru a căuta de lucru în regiuni unde sunt disponibile mai multe oferte, doar pentru a constata că prețul caselor sau chiriilor este mult peste posibilitățile noastre. Am putea de asemenea dori să ne mutăm într-o zonă mai sănătoasă, fără poluare și neaglomerată, doar pentru a afla că cei cu mai mulți bani s-au mutat deja și prețurile nu mai sunt accesibile. Oamenii mai bogați au umflat prețurile, lăsându-i pe cei veniți în zonă incapabili de a-și cumpăra o casă. Același lucru se poate spune despre sănătate și educație. Anumite zone au școli și spitale mai bine echipate, sunt însă prea departe, iar a opta pentru îngrijiri medicale private sau pentru școli private este peste mijloacele noastre. Ceea ce încercăm să arătăm aici este că libertatea de opțiune nu garantează libertatea de a acționa potrivit opțiunilor, nici libertatea de a obține rezultatele urmărite. Mai mult, exercițiul libertății noastre poate limita libertatea altora. Pentru a putea acționa liber, avem nevoie de ceva mai mult decât *voința liberă*.

De cele mai multe ori ne gândim că suntem limitați de sumele de bani de care dispunem, însă am menționat și altfel de resurse, simbolice. În acest caz se poate ca libertatea noastră să nu depindă de ceea ce facem, ci de ceea ce reprezentăm în ochii altora. Ne-am referit la exemplul cu colegiul, însă ni se poate refuza accesul într-un club sau la o slujbă din cauza modului în care sunt judecate caracteristicile noastre, de exemplu pe temeiul rasei, sexului, vârstei, provenienței etnice sau pe temeiul unui handicap. Accesul într-un club poate depinde, de asemenea, de realizări anterioare – aptitudini sau calificări dobândite în timp, vechimea în slujbă sau felul în care vorbim potrivit educației primite. Toate acestea sunt consecințe durabile ale unor opțiuni anterioare care, pe măsură ce se acumulează, au efect asupra acțiunilor viitoare. Libertatea noastră de a acționa în prezent este determinată prin urmare de circumstanțele noastre trecute sau de experiențele acumulate.

Experiențele acumulate determină felul în care ne simțim într-o anumită situație în prezent. Întorcându-ne la exemplul cu colegiul, putem constata că se așteaptă să vorbim într-un anumit fel, cu care noi însă nu suntem obișnuiți. Provenind dintr-o familie de muncitori, ne putem simți stingheri printre vecini din clasa de mijloc. Ori, fiind catolici practicanți, am putea să nu acceptăm divorțul și avortul. S-ar putea ca tocmai grupul în care ne simțim cel mai bine să ne limiteze de fapt libertatea prin restrângerea sferei de opinii pe care le putem susține. Grupurile formale și informale se constituie adesea (după cum vom vedea mai departe) în jurul așteptărilor pe care le au de la membrii lor, excluzându-i astfel pe cei despre care se presupune că nu trăiesc potrivit acestor așteptări. Când în înțelegerea dintre grupuri se cască asemenea falii, ele sunt adesea umplute cu presupuneri stereotipe. Prin urmare, se poate spune că însuși faptul că ne-am adaptat condițiilor de acțiune din cadrul grupului nostru ne circumscrie libertatea, împiedicându-ne să explorăm experiențe de care abia avem cunoștință sau pe care nici nu le imaginăm, fiind situate în afara granițelor acelui grup. Pregătiți în felul și cu mijloacele grupului nostru,

suntem prin chiar acest fapt apți să ne exercităm libertatea, însă prețul poate fi limitarea noastră la anumite idei și domenii.

Suntem deopotrivă înlesniți și constrânși în exercitarea libertății cotidiene. La un anumit nivel, ni se spune că numai anumite dorințe sunt acceptabile și posibil de îndeplinit în cadrul grupului. A acționa, a vorbi, a ne îmbrăca și a ne comporta corespunzător este suficient în genere pentru orientarea de care avem nevoie spre a ne trăi viața în cadrul grupurilor de care aparținem. Ne apreciem apoi pe noi înșine potrivit acestor așteptări, iar de aici decurge în mod corespunzător respectul de sine. Avantajele pot totuși foarte ușor deveni probleme când ne aventurăm în afara acestor așteptări și ne aflăm într-un mediu în care sunt promovate alte dorințe. Aici pot fi considerate corespunzătoare alte moduri de a ne comporta, și astfel legăturile dintre comportamentul altor oameni și intențiile lor ne apar nefamiliare, ba chiar străine. Aceeași înțelegere care ne permitea să ne orientăm ne apare acum ca o limitare a orizontului înțelegerii noastre. În studiile sale aprofundate asupra vieții sociale, sociologul francez Pierre Bourdieu numea disjuncția dintre înțelegerea noastră de sine și domeniile de acțiune în cadrul cărora ne găsim „efectul Don Quijote".

Când între așteptările și experiențele noastre se petrec asemenea disjuncții e momentul să ne gândim dacă grupurile de care aparținem au fost într-adevăr alese printr-o opțiune liberă. Simplu spus, putem aparține unui grup doar pentru că ne-am născut în el. Grupul care ne definește, ne asistă în orientarea comportamentului și e considerat sursa libertății noastre ar putea să nu fie unul ales în cunoștință de cauză și am putea deveni invitați nepoftiți în cadrul lui. Atunci când ne-am alăturat inițial lui, actul respectiv n-a fost un act liber, ci o manifestare a dependenței. Nu noi decidem să fim francezi, spanioli, albi sau din clasa de mijloc. Putem accepta această soartă cu calm sau resemnare, sau o putem transforma în destinul nostru printr-o îmbrățișare entuziastă a identității de grup – fiind mândri de ceea ce suntem și de ceea ce se așteaptă drept urmare de la noi. Dacă vrem totuși să ne

transformăm, va trebui să depunem mari eforturi împotriva așteptărilor „primite de-a gata“ pe care ceilalți le au față de noi. Conformarea la valorile și normele grupului va fi înlocuită de sacrificiu de sine, hotărâre și rezistență. Contrastul se aseamănă cu cel dintre a înota în sensul curentului și a înota împotriva lui. Chiar dacă nu suntem întotdeauna conștienți, în acest fel suntem dependenți de alții: chiar și atunci când înotăm împotriva curentului, înotăm într-o direcție trasată sau determinată de așteptările sau acțiunile celor aflați în afara grupului care ne este familiar.

Modul în care acționăm sau ne apreciem pe noi înșine este determinat de așteptările grupului de care aparținem. Acest fapt se manifestă în diferite feluri. În primul rând, este vorba de *scopurile* sau obiectivele cărora le atribuim o semnificație specială și pe care le considerăm demne de urmat. Ele pot varia potrivit unor factori precum clasă, etnie sau gen. De exemplu, mare parte din activitatea ce presupune grija pentru alții este îndeplinită de femei, astfel că ele au o tendință clară de a se orienta către anumite ocupații ce răsplătesc această grijă, precum îngrijirile medicale, învățământul sau asistența socială. Respectiva orientare se bazează pe presupuneri, în mare parte neexaminate, privitoare la diviziunea muncii între bărbați și femei în funcție de caracteristicile pe care se presupune că le manifestă fiecare.

În al doilea rând, modul în care se așteaptă să ajungem la aceste scopuri este influențat de altă manifestare a așteptărilor de grup: *mijloacele* acceptate spre a fi folosite în urmărirea lor. Ceea ce ne preocupă aici sunt formele de comportament considerate corespunzătoare în viața cotidiană. Modul în care ne îmbrăcăm, limbajul corporal, vorbirea, manifestarea entuziasmului și chiar felul în care ținem furculița și cuțitul când mâncăm sunt doar o parte din modalitățile prin care grupurile ne determină comportamentul în urmărirea obiectivelor.

În al treilea rând, am menționat deja că grupurile caută să se autoidentifice prin acte ce le disting de grupurile situate în afara rețelei lor de relații formale și informale. Numim această manifestare

criteriul relevanței. Aici suntem învățați să distingem între acele lucruri sau acei oameni relevanți și irelevanți pentru proiectele de viață în care ne-am angajat. Identificarea aliaților, a dușmanilor, a rivalilor, a celor pe care trebuie să-i ascultăm și a celor pe care putem să-i desconsiderăm face parte din acest proces. Grupurile de care aparținem ne oferă deci scopurile de urmărit, mijloacele de folosit și felul în care să distingem între cei care ne pot ajuta în cursul procesului și cei care nu ne sunt de ajutor. Se obține astfel o cantitate considerabilă de cunoștințe practice, fără de care n-am fi capabili să ne îndeplinim activitățile zilnice și să ne orientăm în alegerea unui proiect de viață personal.

În cele mai multe cazuri, e vorba de o cunoaștere tacită, în măsura în care ne ghidează comportamentul fără ca noi să fim capabili să exprimăm cum și de ce acționează așa și nu altfel. Dacă am fi întrebați, de exemplu, ce coduri folosim pentru a comunica cu alții și cum descifrăm sensul acțiunilor, s-ar putea să nici nu înțelegem întrebarea. Cum am putea explica codurile, așa cum sunt explicate regulile gramaticale ce asigură comunicarea, când noi le luăm drept de la sine înțelese în cadrul competențelor și abilităților noastre? Totuși această cunoaștere este necesară pentru dirijarea sarcinilor noastre cotidiene și, chiar dacă nu putem recita regulile care ne permit să acționăm, manifestăm prin rutină abilitățile practice ce se bazează pe existența lor. Sociologul american Harold Garfinkel a întemeiat chiar o ramură a sociologiei cunoscută sub numele de etnometodologie. Această formă a sociologiei studiază detaliile interacțiunilor de fiecare zi și oferă intuiții fascinante legate de lucruri pe care le luăm drept bune, precum schimbarea vorbei în conversații, felul în care începem și încheiem propozițiile și în care caracterizăm oamenii pe baza modului în care se îmbracă și se manifestă corporal prin gesturi de rutină cotidiene.

Mulțumită acestei cunoașteri de fundal, pe care etnometodologii o iau ca obiect de studiu, ne simțim în siguranță în acțiunile noastre. Totul se bazează aici pe faptul că uităm originea însăși a cunoașterii ce ne prinde atât de strâns. Ea se manifestă

sub forma unei *atitudini naturale* ce suspendă acel tip de interogații pe care microsociologii le transformă în obiect de investigație. Când consultăm literatura sociologică despre cunoașterea socială și viața cotidiană, o arie de teme fascinante se deschide în fața noastră, făcându-ne să înțelegem mai multe despre interacțiunile dintre noi. Ceea ce părea de la sine înțeles se dovedește astfel a reprezenta o serie de convingeri ce variază potrivit caracteristicilor de grup, timpului, locului, spațiului și puterii. În secțiunea următoare vom examina câteva din aceste intuiții legate de modul în care devenim noi înșine *împreună* cu alții.

Sinele și celălalt: perspective sociologice

O figură centrală care a avut multe intuiții despre felul în care interiorizăm înțelegerea de grup a fost psihologul social și filozoful George Herbert Mead. Pentru Mead, ceea ce suntem, „sinele“ nostru, nu este un atribut cu care ne naștem, ci unul care se dobândește în timp prin interacțiunea cu alții. Spre a explica acest proces, Mead a împărțit înțelegerea noastră de sine în două: „sinele“ și „eul“. El considera că mintea noastră caută o „relație de ajustare“ cu lumea în care ne aflăm. Totuși, asta nu înseamnă că nu facem decât să reflectăm așteptările grupurilor noastre, pentru că (după cum am văzut) putem acționa și asupra lumii. Mead susține că putem ajunge să ne înțelegem pe noi prin alții prin intermediul comunicării simbolice.

Limbajul nu este numai mediul prin care vorbim, ci și cel prin care ne ascultăm pe noi înșine și ne evaluăm acțiunile și expresiile potrivit răspunsurilor celorlalți. Astfel, „sinele“ ar putea fi cel mai bine înțeles ca o „conversație“ ce se petrece în interiorul nostru, în care limba acționează ca un mediu ce permite acestui proces să aibă loc, iar nouă să ne gândim pe noi înșine ca un „întreg“. „Eul“, pe de altă parte, se referă la modul în care, în cadrul acțiunilor noastre, organizăm așteptările grupurilor de care aparținem.

Răspundem apoi celorlalţi prin prisma modului în care ne privim pe noi înşine, iar acest răspuns se modifică mereu potrivit diferitelor stări sociale în care ne aflăm în mod obişnuit.

Procesul de mai sus trece prin trei etape ale dezvoltării noastre. Intervine mai întâi *etapa pregătitoare*. Aici înţelegerea noastră de sine este pasivă, în sensul că se alcătuieşte din atitudinile pe care le manifestă alţii faţă de noi. Conştiinţa se constituie apoi rapid şi le răspundem celorlalţi cu simbolurile grupului, ceea ce ne permite să ne definim comportamentul în termeni consideraţi a fi potriviţi situaţiei. Cu alte cuvinte, din răspunsurile celorlalţi decurge o cunoaştere de sine tot mai amplă. În această etapă nu putem avea o cunoaştere de sine nemijlocită, ci numai una trecând prin răspunsurile celorlalţi, însă etapa aceasta iniţiază procesul prin care devenim capabili să ne judecăm performanţele în interacţiunea cu alţii.

Ulterior, în *etapa interpretării*, întruchipăm diferiţi „alţii" prin intermediul rolurilor. Totuşi, rolurile nu sunt legate între ele şi sunt lipsite de o organizare generală. Învăţarea limbii şi asocierea de sentimente diferitelor roluri sunt centrale în această etapă; răspunsurile celorlalţi sunt iarăşi importante pentru a înţelege cum se interpretează corespunzător un anumit rol. În a treilea rând, se începe consolidarea organizării atitudinilor de grup în cadrul *etapei jocului*. Rolurile sunt învăţate împreună cu relaţiile dintre ele. Deşi se interpretează o varietate de „roluri", regulile ce guvernează jocul devin mai clare. Caracterul nostru reflexiv se constituie apoi tratându-ne pe noi înşine ca obiecte ale propriilor noastre acţiuni aşa cum sunt ele înţelese prin intermediul răspunsurilor celorlalţi la interpretarea noastră.

Ideea despre sine a lui Mead nu este una pasivă. Activitatea şi iniţiativa marchează ambii poli ai interacţiunii. La urma urmei, una dintre primele abilităţi învăţate de copii este de a deosebi şi alege, abilitate ce n-ar putea fi dobândită dacă n-ar fi ajutată de abilitatea de a rezista şi a se opune presiunii, cu alte cuvinte de a lua o poziţie şi a acţiona împotriva forţelor externe. Din cauza semnalelor contradictorii venite din partea unor *alţii semnificativi*,

„sinele“ trebuie să stea deoparte, la o anumită distanță, observând presiunile exterioare *interiorizate* în „eu“. Cu cât „sinele“ e mai puternic, cu atât caracterul copilului devine mai autonom. Forța „sinelui“ se exprimă în abilitatea și dispoziția persoanei de a pune la încercare presiunile sociale interiorizate în „eu“, verificându-le adevărata tărie și limitele, cu alte cuvinte, provocându-le și suportând consecințele.

În cursul acestei achiziții, ne punem întrebări despre noi înșine, prima întrebare reflexivă despre sine fiind, potrivit filozofului francez Paul Ricoeur: „Cine sunt eu?“ În această etapă trecem prin experiența contradicțiilor dintre libertate și dependență, înțeleasă ca un conflict interior între ceea ce dorim și ceea ce ne simțim obligați să facem în virtutea prezenței unor alții semnificativi și a așteptărilor pe care aceștia le au față de noi. De aici, imaginile de comportament acceptabil suprapuse peste predispozițiile noastre.

În acest punct întâlnim interacțiunile dintre biologic și social. Se cheltuiesc foarte mulți bani în încercarea de a se determina bazele genetice ale diferitelor aspecte ale comportamentului uman. Totuși, printre savanții influențați de teoria darwinistă a evoluției, interpretările legate, de exemplu, de faptul dacă suntem prin natură înclinați către competiție sau către cooperare diferă, deși se știe că acțiunile și evaluarea lor sunt diferite de la o cultură la alta. După cum se exprimă geneticianul Steve Jones, cel mai problematic cuvânt în genetică este „pentru“, ca și cum o genă odată descoperită ar urma să stea *pentru* o anumită formă de comportament.

În pofida acestor argumente și a sumelor colosale de bani ce se scurg în cercetarea genetică, prin care companiile farmaceutice caută de zor profituri potențiale, majoritatea savanților ar susține afirmația că societatea este cea care stabilește și întărește standardele de comportament acceptabil. Societățile și grupurile dezvoltă, în timp, diferite moduri de a-și controla populația. Sigmund Freud, întemeietorul psihanalizei, sugera că întregul proces al dezvoltării sinelui și organizarea socială a grupurilor umane pot fi interpretate în lumina nevoii de a îmblânzi instinctele sexuale și agresive și a

efortului practic necesar pentru a o face. Freud sugera că aceste instincte nu sunt niciodată îmblânzite, ci „reprimate" și refulate în inconștient. Astfel, ele sunt ținute ca într-o temniță de către supraeul înțeles ca o cunoaștere interiorizată a cerințelor și presiunilor exercitate de grup. Iată de ce Freud descria supraeul ca o „garnizoană lăsată într-un oraș cucerit" de către armata victorioasă a societății. Eul însuși este astfel suspendat permanent între două puteri: instinctele refulate în inconștient, care rămân totuși puternice și nesupuse, și supraeul ce presează eul să mențină pulsiunile în inconștient și să prevină evadarea lor din detenție.

Socioloaga feministă și psihanalista americană Nancy Chodorow a modificat aceste intuiții folosind teoria relației de obiect spre a examina diferențele dintre sexe în ce privește atașamentul emoțional. Deși fiul manifestă o „iubire primară" pentru mama sa, aceasta este ulterior reprimată. Ca urmare, el se deplasează din această relație într-o zonă în care legătura cu mama sa e abolită, iar iubirea reprimată. Fiul devine apoi „celălalt", obținându-și autonomia prin reprimarea dorinței. Pe de altă parte, fiica trece printr-o experiență de aliniere, înțelegerea sa de sine neformându-se printr-un proces de separare față de mamă. Identificăm aici un accent pus pe empatia determinată de gen și o mai redusă preocupare a femeilor de a se diferenția de lumile din care fac în chip fundamental parte.

Alți sociologi au urmat ipotezele lui Freud. Norbert Elias, care a combinat aceste intuiții cu cercetări istorice ample, sugerează că experiența sinelui pe care o deținem se ivește dintr-o dublă presiune la care suntem cu toții supuși. Atitudinea ambiguă față de noi înșine, menționată anterior, este rezultatul poziției ambivalente în care suntem puși de către cele două presiuni ce acționează în direcții opuse. Astfel, faptul că toate societățile controlează predispozițiile membrilor lor și fac eforturi să limiteze o sferă de interacțiuni admisibile este neîndoielnic. Totuși, după câte știm, nu există o dovadă concludentă că ființele umane sunt agresive în mod natural și că, prin urmare, trebuie să fie strunite și îmblânzite.

Ceea ce tinde să fie interpretat ca o izbucnire de agresiune naturală este cel mai adesea un rezultat al cruzimii și urii – ambele fiind atitudini cu origini mai degrabă sociale decât genetice. Cu alte cuvinte, deși este adevărat că grupurile pregătesc și controlează comportamentul membrilor lor, nu rezultă cu necesitate că-l fac mai uman și mai moral. Nu înseamnă decât că, urmare a supravegherii și corecției, comportamentul se conformează mai bine modelelor [*pattern*] recunoscute ca acceptabile în cadrul unui anumit tip de grup social.

Socializare, relevanță și acțiune

Procesul prin care ne formăm pe noi înșine și prin care instinctele pot fi sau nu pot fi suprimate este adesea numit *socializare*. Suntem socializați – transformați în ființe capabile de a trăi în societate – prin interiorizarea presiunilor sociale. Suntem apți să trăim și să acționăm într-un grup atunci când am dobândit aptitudinile de a ne comporta într-o manieră acceptabilă, fiind considerați apoi liberi să purtăm răspunderea pentru acțiunile noastre. Cine sunt totuși acele persoane semnificative cu care interacționăm și care ne socializează în acest fel? Am văzut că forța care acționează cu adevărat în dezvoltarea sinelui este imaginea copilului despre intențiile și așteptările unor *alții semnificativi*. Într-adevăr, libertatea copilului de a alege între aceste așteptări nu este totală, unii putând impune, în percepția copilului, felul lor de a vedea mai eficient decât alții din mediul său. Totuși, copilul nu poate evita să aleagă, chiar dacă pretențiile celorlalți sunt contradictorii și nu pot fi îndeplinite în același timp. La urma urmelor, unora dintre ele trebuie să li se acorde o mai mare atenție decât altora și să li se atribuie o mai mare importanță în viață.

Nevoia de a atribui semnificații diferențiate așteptărilor nu se limitează la copii. Cu toții facem acest lucru în mod obișnuit în viața de toate zilele. Riscăm să nu fim pe placul anumitor prieteni

pe care-i prețuim și respectăm, spre a-i împăca pe alții la care ținem la fel de mult. Ori de câte ori exprimăm opinii politice, în rândul audienței vor fi și persoane la care ținem și care nu sunt de acord cu noi sau pot chiar să ne poarte pică din această cauză. A atribui relevanță în acest fel înseamnă, inevitabil, a atribui mai puțină relevanță sau deloc altor puncte de vedere. Riscul va fi cu atât mai mare cu cât mediile în care ne învârtim sunt mai eterogene, caracterizate adică de opinii, valori și interese variate.

A face o alegere între mediile noastre înseamnă a alege *grupuri de referință* – grupuri față de care ne evaluăm acțiunile și care ne oferă standarde la care să aspirăm. Felul în care ne îmbrăcăm, vorbim, ne simțim și acționăm în diferite circumstanțe este determinat de grupurile noastre de referință. Sociologul american de origine canadiană Erving Goffman, un minunat observator al vieții cotidiene, ale cărui cărți oferă o imagine fascinantă a acțiunilor noastre, a scris despre importanța pe care o are „efectul aparenței“ [*face work*]. „Aparența“ este definită ca valoarea pe care o persoană o atașează acțiunilor sale prin prisma trăsăturilor pe care le manifestă. Cei cu care încearcă să se identifice apreciază la rândul lor aceste trăsături. O aparență „profesională“ bună este un exemplu de situație în care aprecierea de sine și poziția cuiva într-un grup se pot ameliora ca urmare a aparenței înseși.

Aceste procese nu sunt întotdeauna conștiente și nici nu există o legătură necesară între intențiile și rezultatul acțiunilor noastre. După cum am spus privitor la comunicare, e posibil ca intențiile noastre și realizarea lor de fapt să nu coincidă, ducând la frustrare și neînțelegeri. Totodată, e posibil ca grupurile să nu sesizeze eforturile noastre de a le imita modurile de comportament. Unele sunt grupuri de referință normative, prin aceea că stabilesc normele pentru comportamentul nostru fără să fie prezente la fiecare interacțiune în parte. Cu deosebire remarcabile printre acestea sunt familia, prietenii, profesorii și șefii de la serviciu. Totuși, chiar dacă aceste persoane sunt în poziția de a răspunde la acțiunile noastre, nu înseamnă că ele devin grupuri de referință. Aceasta se întâmplă numai atunci

când noi le atribuim relevanță. Nesupunerea la serviciu poate apărea atunci când nu prețuim presiunile normative la care suntem supuși de către șefi și alegem să urmăm standarde pe care ei le-ar condamna. Putem de asemenea să rămânem indiferenți când grupul pretinde pasiune și implicare mai profundă. Astfel, pentru ca un grup să-și exercite influența, e necesar un anumit grad de consimțământ ca el să devină grup de referință.

Un alt exemplu de influență din afara contextului imediat al acțiunilor noastre sunt grupurile de referință comparative. Acestea sunt grupuri de care nu aparținem, fie pentru că ele nu reușesc să ajungă la noi, fie pentru că noi nu reușim să ajungem la ele. „Vedem“ prin urmare grupul fără să fim văzuți de acesta. Atribuirea relevanței este în acest caz unilaterală. Din cauza distanței care ne separă, ele sunt incapabile să ne evalueze acțiunile și, ca atare, nu reușesc nici să ne corecteze deviațiile, nici să ne copleșească cu laude. În ultimul timp ne îndreptăm tot mai mult spre o situație în care dobândim, prin mass-media, o cantitate din ce în ce mai mare de cunoștințe, mai degrabă prin intermediul descrierii decât prin relațiile cu ceilalți. Drept urmare, rolul grupurilor de referință comparative în formarea percepției de sine este astăzi mai pronunțat. Mass-media transmite informații despre ultimele mode și stiluri de viață cu viteză tot mai mare, ajungând în cele mai depărtate zone ale lumii. În acest proces, stilurile de viață devenite accesibile pe cale vizuală pot fi învestite cu autoritate, ceea ce poate duce la imitare și la aspirația de a aparține unor asemenea grupuri.

Rezumat

Socializarea nu se încheie niciodată în cursul vieții. Din acest motiv, sociologii disting între diferite stadii de socializare (primară, secundară și terțiară), care aduc cu sine forme schimbătoare și complexe de interacțiune între libertate și dependență. În anumite cazuri, cei crescuți în mici comunități rurale se pot „pierde“ într-un

oraș în care indiferența străinilor generează sentimente de neajutorare, exacerbate de volumul traficului, de aglomerație și de arhitectură. Riscul și încrederea se amestecă atunci în diferite proporții spre a favoriza sau submina ceea ce sociologul Anthony Giddens numea „securitatea ontologică". În egală măsură, există persoane care se simt în mediul lor în oraș, al cărui caracter anonim le favorizează acțiunile și a cărui diversitate poate fi sursa identității lor. Există însă și situații asupra cărora indivizii nu au nici un control. Denumite de sociologi condiții macro-structurale, ele pot avea consecințe dramatice asupra tuturor. Crize economice bruște, concedieri masive, izbucnirea războiului, evaporarea economiilor în inflația galopantă sau insecuritatea generată de retragerea dreptului la anumite beneficii în perioade dificile nu sunt decât câteva exemple. Aceste schimbări pot pune la îndoială și chiar submina performanțele modelelor noastre de socializare, pretinzând astfel o restructurare radicală a acțiunilor noastre și a normelor care ne orientează comportamentul.

Mai puțin dramatic, fiecare dintre noi se confruntă în fiecare zi cu probleme ce pretind adaptare sau ne pun la îndoială așteptările: de pildă, atunci când schimbăm școala sau slujba, când mergem la universitate, când ne căsătorim, când achiziționăm o casă, când schimbăm locuința, când devenim părinți sau când ne pensionăm. Prin urmare, e mai bine să gândim relația dintre libertate și dependență ca un proces continuu de schimbare și negociere, în care interacțiunea lor complexă începe la naștere și se încheie odată cu moartea.

Libertatea noastră nu este nici ea completă vreodată. Acțiunile noastre prezente sunt modelate și chiar constrângător determinate de acțiunile trecute; ne găsim în mod obișnuit în fața unor opțiuni ce nu pot fi îndeplinite, oricât de atrăgătoare ar fi. Libertatea are un preț care variază în funcție de circumstanțe; putem să căutăm noi oportunități și aspirații, însă fezabilitatea și probabilitatea unei schimbări radicale devin din ce în ce mai îndepărtate dincolo de o anumită vârstă. În același timp, libertatea unora poate avea ca

preț o mai mare dependență a altora. Am menționat rolul pe care-l joacă resursele materiale și simbolice în procesul ce face din alegere un proiect viabil și realist, precum și faptul că nu toți au acces la aceste resurse. Astfel, deși toți oamenii sunt liberi și nu pot fi decât liberi – fiind obligați să-și asume responsabilitatea pentru tot ce fac –, unii sunt mai liberi decât alții pentru că orizontul lor și evantaiul de acțiuni între care pot alege sunt mai largi, lucru care se poate baza pe restrângerea orizontului altora.

Putem spune că raportul dintre libertate și dependență este un indicator al poziției relative pe care o ocupă o persoană, sau o întreagă categorie de persoane, în cadrul societății. La o privire mai atentă, ceea ce numim privilegiu se dovedește a fi un mai mare grad de libertate și un mai mic grad de dependență. El se manifestă în diferite feluri și din diferite motive, în timp ce societăți și grupuri caută să justifice starea de fapt spre a-și legitima pozițiile pe care le au. Totuși, atunci când în cunoștințele noastre despre alții intervin goluri, ele sunt umplute adesea cu prejudecăți. Ne vom apleca asupra modului în care văd sociologii aceste probleme în Capitolul 2.

CAPITOLUL 2

Cum privim viața și cum îi facem față

Am discutat diferite aspecte ale apartenenței de grup și relația lor cu concepția pe care o avem despre noi înșine în interacțiune cu alții. Modul în care aceste grupuri ne influențează comportamentul și interacțiunea cu alții, de care anume grupuri aparținem și pe care le excludem ca urmare a acestui fapt, toate fac parte din viața cotidiană. Aceste rezultate, intenționate sau nu, contribuie la forma și conținutul relațiilor sociale ce caracterizează societățile noastre. În acest capitol vom analiza mai amănunțit aceste aspecte și vom examina consecințele pe care le au aceste procese asupra felului în care îi privim pe alții și ne privim pe noi înșine.

Cum facem față vieții: interacțiune, înțelegere și distanță socială

Să ne gândim la toți acei oameni de ale căror acțiuni depindem în viața de zi cu zi. Cine ne toarnă cafeaua în ceașcă? Cine ne furnizează electricitatea, gazul și apa pe care ne bizuim? În același timp, cine sunt acei oameni care decid cum, unde și când să pună în circulație cele 1,5 trilioane de dolari aflați pe piețele financiare internaționale în fiecare zi, cu consecințe pentru prosperitatea și dezvoltarea fiecărei țări? Toți fac parte dintre nenumărații necunoscuți care favorizează sau limitează libertatea de a ne alege viața după placul nostru, precum acei producători care consideră roboții

mai profitabili decât angajații și diminuează astfel șansele de a găsi o slujbă. Mai sunt de asemenea și cei care, absorbiți de propriile lor obiective, deversează poluanți atmosferici și deșeuri industriale cu consecințe pe termen lung asupra calității vieții noastre, asupra mediului și naturii în general.

Comparați acești oameni cu cei pe care i-ați întâlnit, pe care-i recunoașteți și-i puteți numi. Acum gândiți-vă că, dintre toți cei care influențează felul în care ne trăim viața și alegerile pe care le putem și nu le putem face, numai pe foarte puțini îi cunoaștem cu adevărat – și chiar cei pe care-i întâlnim se pot situa în roluri diferite. Pe unii îi întâlnim des și știm la ce să ne așteptăm sau nu de la ei, vorbim cu ei, ne împărtășim cunoștințele și discutăm probleme de interes comun. Alții sunt cunoștințe întâmplătoare sau îi întâlnim doar o singură dată. Există de asemenea locurile în care ne întâlnim în cadrul a ceea ce Erving Goffman numea „ordinea interacțiunii". E vorba aici despre acele „spații" care nu sunt „personale" ca atare, ci sfere sau situații sociale în care interacționăm cu alții. Conținutul interacțiunilor din aceste spații poate fi funcțional, ca atunci când scoatem bani de la o bancă, mergem la dentist sau facem cumpărături într-un magazin. Relațiile care au loc în astfel de cazuri sunt determinate de scopul pe care-l urmărim și adesea nu ne interesează oamenii pe care-i întâlnim, cu excepția capacității lor de a îndeplini funcțiile respective. În asemenea împrejurări, întrebările personale sunt deplasate și privite adesea ca intruziuni inadmisibile în ceea ce considerăm a fi, în raport cu întâlnirea întâmplătoare, un spațiu intim. Dacă totuși se produce o astfel de intruziune, ne putem opune, ca în fața unei încălcări a așteptărilor nescrise pe care le avem de la acea relație – o relație ce privește, la urma urmei, un schimb de servicii.

Deși apropierea influențează un episod de interacțiune socială, ea nu ne spune nimic despre felul în care resimt participanții calitatea acesteia. Unii vor susține că „prietenii de pe net" – cei cu care comunică pe Internet – sunt la fel de prieteni ca aceia cu care se întâlnesc fizic. Alfred Schutz, sociolog american de origine

germană, sugera că, din punctul de vedere al oricărui individ, toți ceilalți membri ai rasei umane pot fi reprezentați pe o linie imaginară – un continuum măsurat prin distanța socială – care crește pe măsură ce interacțiunea socială diminuează ca volum și intensitate. Linia s-ar întinde de la o cunoaștere personală până la o cunoaștere ce se limitează la capacitatea de a asocia oamenilor diferite tipuri: bogați, huligani din fotbal, soldați, birocrați, politicieni, jurnaliști și alții. Cu cât sunt mai depărtați de noi, cu atât mai tipizată este perspectiva noastră asupra oamenilor ce ocupă punctele din continuum, ca și reacțiile noastre față de ei.

Pe lângă contemporanii noștri, mai sunt și cei aflați în mintea noastră ca predecesori sau succesori. Comunicarea cu aceștia este unilaterală și incompletă, însă în același timp această comunicare, transmisă eventual sub forma miturilor, ne poate ajuta în căutarea unei soluții la contradicțiile contemporane legate de identitatea noastră. După cum au arătat antropologii sociali, putem să ne asociem în acest fel anumitor tradiții păstrate în memoria istorică sub forma ceremoniilor ori a adeziunii la interpretări specifice ale trecutului. În ce-i privește pe succesori, situația este diferită, în măsura în care le lăsăm amprente ale existenței noastre, fără a aștepta un răspuns de la ei. Ne putem proiecta diferite imagini despre viitor, însă nu le putem „cunoaște". Nu este totuși neobișnuit ca savanții moderni să fie motivați de *science fiction*, alături de acțiunile contemporane, în imaginarea posibilităților pentru viitor. Ideea managerială de a „re-proiecta" organizațiile, de exemplu, este o proiecție a unui ideal viitor asupra realității existente. Ceea ce oferă autorilor posibilitatea de a scăpa de responsabilitate în prezent, întrucât efectele deciziilor pe care le iau sunt cuprinse într-un viitor imaginat. Indiferent însă dacă vorbim despre influența trecutului sau despre imaginarea prezentă a unor viitoruri posibile, acestea nu sunt fixate în timp. Oamenii își schimbă locul, trec dintr-o categorie în alta, se deplasează înainte și înapoi față de punctul nostru din continuum și trec de la contemporani la predecesori. În acest proces se schimbă și capacitatea noastră de empatie – abilitatea și dorința de a ne pune în pielea altei persoane. Propria noastră identitate este astfel strâns

legată de identitățile sociale pe care le proiectăm asupra altora și pe care le întâlnim în existența cotidiană.

„Noi" printre „alții"

Capacitatea noastră de a face distincții și diviziuni în cadrul lumii o cuprinde și pe cea dintre „noi" și „ei". Cei dintâi reprezintă grupul de care simțim că aparținem și pe care-l înțelegem. Ceilalți, dimpotrivă, reprezintă un grup la care nu putem ajunge sau căruia nu dorim să-i aparținem. Viziunea pe care o avem despre acesta din urmă este vagă, fragmentară și datorată unei înțelegeri precare sau chiar înspăimântătoare. Ulterior, putem să ne întărim credințele suspectând că și „ei" simt aceleași rezerve și anxietăți față de „noi".

Distincția dintre „noi" și „ei" este prezentată uneori în sociologie ca distincție între *in-group* și *out-group*. Aceste două grupuri opuse sunt inseparabile, întrucât unul nu poate exista fără celălalt. Ele se așază pe harta lumii pe care o are fiecare la cei doi poli ai unei relații antagonice, făcând ca cele două grupuri să fie „reale" pentru membrii lor respectivi și conferindu-le unitatea și coerența interioară pe care ne închipuim că o au. Considerând că propria noastră identitate e strâns legată de grupul căruia îi aparținem, anumiți savanți, în special istoricul și filozoful francez Michel Foucault și filozoful francez Jacques Derrida, au susținut că posedăm o „esență" a ceea ce suntem numai prin excluderea negativelor, presupusele caracteristici ale „lor" în cazul nostru. Prin urmare, identificarea de sine este favorizată de resurse pe care le extragem din mediul în care ne aflăm, neexistând un „miez" fix al identității noastre. Ca atare, opozițiile devin instrumente de care ne folosim ca să trasăm o hartă a lumii. Ca exemple ale acestui proces putem enumera distincțiile făcute între săracii „vrednici" și „nevrednici", între cetățenii „respectabili" și „gloata" care nesocotește toate regulile și disprețuiește orice ordine. În fiecare caz, trăsăturile noastre respective, ca și investițiile sentimentale, decurg din acest antagonism reciproc.

Din aceste observații putem trage următoarea concluzie: un *out-group* este tocmai opoziția imaginară față de propria identitate de care un *in-group* are nevoie pentru a se identifica pe sine, pentru coeziunea sa, pentru solidaritatea internă și securitatea emoțională. Disponibilitatea de a coopera în cadrul limitelor grupului pretinde prin urmare, ca suport, refuzul de a coopera cu adversarul. Ca și cum am avea nevoie să simțim frica de sălbăticie ca să putem simți ce este aceea siguranța. Idealurile care susțin această disponibilitate includ solidaritatea, încrederea reciprocă și ceea ce am putea numi, urmându-l pe sociologul francez Emile Durkheim, „coeziunea" sau „legătura comună", adică felul în care ne așteptăm să se comporte membrii unei familii ideale unii față de alții sau părinții față de copii din perspectiva modelului lor de iubire și grijă.

În retorica celor ce doresc să evoce audienței o loialitate reciprocă auzim adesea metafore ca „frăție" și apartenența la o singură „familie". Expresiile solidarității naționale și disponibilitatea de a se sacrifica pentru un bine mai mare sunt condimentate cu referiri la națiune, numită „maica noastră", sau la „patrie". Ajutorul reciproc, protecția și prietenia devin ca atare reguli imaginare ale vieții în *in-group*, toate făcându-ne să percepem relațiile în acest context drept calde, inundate de simpatie reciprocă și având potențialul de a inspira loialitatea și hotărârea necesare pentru apărarea intereselor grupului. Există deci un simțământ al comunității ca loc plăcut, care precedă orice argument sau reflecție. E posibil ca în acest loc să trecem prin momente dificile, însă în final se găsește întotdeauna o soluție. Oamenii pot părea aspri și egoiști, însă la nevoie se poate conta pe ajutorul lor. Mai presus de orice, putem să-i înțelegem și putem fi siguri că suntem înțeleși.

Așa cum am văzut, nu trebuie să fim în prezența fizică a acelor persoane cu care ne identificăm, spre a evoca aceste sentimente și a ne angaja în activități și credințe ce ne leagă de ele. Putem fi legați atât de grupuri bazate pe prezența față în față cât și de grupuri extinse și risipite. Exemple din a doua categorie sunt clasa, genul, și națiunea. Cu toate că le considerăm adesea la fel de mici și de

intime ca și grupurile care ne sunt familiare, ele nu sunt decât comunități imaginare. Deși sunt deseori caracterizate de aceeași limbă și aceleași obiceiuri, ele sunt totodată împărțite în ce privește credințele și practicile. Aceste fisuri sunt însă sumar tencuite de imaginea unui „noi" care face apel la sentimentul unității. Într-adevăr, discursurile liderilor naționaliști se referă adesea la îngroparea diferențelor într-un spirit de comuniune orientat spre un țel colectiv.

A face din clasă, gen, etnie sau națiune un *in-group* în sine nu este o treabă ușoară, pentru că ele sunt lipsite de liantul social al grupurilor familiare din interacțiunile cotidiene. O urmare a acestui proces ar putea fi suprimarea sau respingerea faptelor ce contrazic imaginea lor ideală, drept false sau irelevante. Procesul de purificare are nevoie de un corp disciplinat și imaginativ de activiști ale căror acțiuni să ducă la sporirea caracterului plauzibil al unității imaginare de interese și credințe. Având în vedere toate acestea, acțiunile unui corp – partid politic, sindicat, guvern al unui stat național – precedă formarea unui *in-group* de mari dimensiuni. Naționalismul precedă astfel apariția națiunilor unificate.

În pofida eforturilor investite în imaginea unității, influența asupra realității rămâne fragilă. De ce? Pentru că îi lipsește substanța ce decurge din interacțiunea cotidiană în cadrul rețelelor de legături, astfel încât nici un efort de inducere a loialității în grupuri de mari dimensiuni nu are vreo șansă de succes dacă nu se practică concomitent o ostilitate orientată către un *out-group*. Apare aici imaginea unui dușman sinistru și înspăimântător, viclean și intrigant. Vigilența devine o necesitate constantă acolo unde imaginile sunt determinate de prejudecăți. Prejudecata – înțeleasă ca refuz de a recunoaște vreo virtute dușmanului și înclinație de a-i amplifica viciile reale și imaginare – împiedică acceptarea posibilității ca intențiile dușmanului să fie oneste. Prejudecata se manifestă de asemenea ca standarde de moralitate duble. Ceea ce membrii unui *in-group* consideră că sunt îndreptățiți să aibă va fi acordat doar ca un act de favoare și bunăvoință celor ce fac parte dintr-un *out-group*. Și cel mai important, propriile atrocități săvârșite împotriva mem-

brilor unui *out-group* nu par să aibă nici un impact asupra conștiinței morale, în timp ce acte mult mai blânde săvârșite de dușman se cer aspru condamnate. Prejudecata îi împinge astfel pe oameni să aprobe mijloacele folosite în promovarea propriei cauze, mijloace care nu vor fi niciodată justificate atunci când sunt folosite de un *out-grup* în urmărirea țelurilor sale. Acțiunilor identice li se dau nume diferite: de exemplu, luptătorul pentru libertate al unui grup va fi terorist în ochii altui grup.

Înclinațiile de a avea prejudecăți nu sunt uniform distribuite. Ele se pot manifesta ca atitudini și acțiuni rasiste sau, mai general, ca xenofobie – ura față de orice este „străin". Oamenii cu multe prejudecăți nu sunt pregătiți să suporte nici o deviere de la regulile stricte de comportament și favorizează prin urmare o autoritate puternică, aptă să țină oamenii „în frâu". Acești oameni erau caracterizați de Theodor Adorno, teoretician social german, filozof și critic al culturii, drept „personalități autoritare", strâns legate de expresii ale insecurității generate de schimbări drastice ale condițiilor obișnuite. Ceea ce oamenii s-au obișnuit să considere a fi modalități eficiente de a-și trăi viața cotidiană devine brusc mai puțin demn de încredere. Rezultatul poate induce sentimente de pierdere a controlului, și astfel schimbarea poate fi socotită dăunătoare și/sau respinsă.

Rezultatul acestor transformări în condițiile sociale poate fi nevoia de a apăra vechiul mod de a fi în fața celor nou-veniți, reprezentanți ai noului mod de a fi, care pot genera astfel resentimente. Pierre Bourdieu a scris despre acest proces din cadrul a ceea ce numea „domenii" ale relațiilor sociale, spunând că oamenii adoptă strategii „ortodoxe" ori „eretice". În joc sunt conservarea sau subminarea relațiilor existente, setul de presupuneri prereflexive și de la sine înțelese ce determină acțiunile cotidiene fiind astfel forțat să se trezească din somn spre a apăra *statu quo*-ul împotriva intruziunii.

Teoria lui Norbert Elias despre aceste situații folosește termenii „autohton" și „străin". Un aflux de străini prezintă întotdeauna o provocare pentru modul de viață al populației autohtone, indi-

ferent care ar fi diferențele reale dintre nou-veniți și vechii locuitori. Tensiunile se ivesc aici din necesitatea pentru cei nou-veniți de a-și face loc și a fi recunoscuți. Îngrijorarea rezultată devine ostilitate, însă locuitorii autohtoni au în general resurse mai bune de a acționa potrivit prejudecăților lor. Ei pot invoca și drepturile obținute prin simpla durată a locuirii, în fraze precum „acesta este pământul strămoșilor noștri".

Relațiile complexe dintre autohtoni și străini funcționează la fel de bine pentru explicarea unei mari varietăți de conflicte între *in-group* și *out-group*. Nașterea antisemitismului modern în Europa secolului al XIX-lea și larga lui răspândire pot fi înțelese ca rezultat al coincidenței între schimbările foarte rapide din cadrul unei societăți tot mai industrializate și emanciparea evreilor, care au ieșit din ghetouri sau din cartierele și comunitățile evreiești închise pentru a se amesteca în populația neevreiască a orașelor și a pătrunde în meseriile „obișnuite". În mod asemănător, schimbările din peisajul industrial al Marii Britanii de după război au generat o larg răspândită anxietate care s-a concentrat ulterior asupra celor nou-veniți din Caraibe sau din Pakistan; un alt exemplu este rezistența bărbaților la pretențiile femeilor de a avea drepturi egale la angajare și în competiția pentru poziții cu influență socială. Apelurile feministe la egalitate încă mai stârnesc o prejudecată vag deghizată în aluzii la o stare „naturală" de lucruri. La baza ei stă presupunerea că femeile ar trebui să-și cunoască locul, într-o ordine a relațiilor sociale ce tinde să le garanteze bărbaților privilegii în raport cu femeile.

Antropologul american Gregory Bateson a sugerat termenul de „schismogeneză" pentru lanțul de acțiuni și reacțiuni ce urmează proceselor de mai sus. Fiecare acțiune inspiră o reacție și mai puternică, iar controlul asupra situației se pierde gradual. Bateson distinge două tipuri de schismogeneză. Mai întâi, există „schismogenezele simetrice", în care fiecare tabără reacționează la semnele de forță ale adversarului. De fiecare dată când adversarul manifestă putere și hotărâre, reacția este o manifestare și mai puternică de putere și voință. Teama cea mai mare a fiecărei părți este de a părea

slabă sau ezitantă. Gândiți-vă la sloganele „Le arătăm noi lor!" sau „Să-i arătăm agresorului că agresiunea ne face mai puternici". Schismogeneza simetrică nutrește dogmatismul de ambele părți și contribuie la distrugerea oricărei posibilități de înțelegere rațională. Nici una dintre părți nu-și mai amintește motivul care a declanșat conflictul, înverșunarea fiindu-le alimentată de lupta actuală.

Al doilea tip este „schismogeneza complementară", care se dezvoltă pe baza unor presupuneri complet opuse, însă duce la rezultate identice, respectiv la distrugerea legăturilor. Secvența de acțiuni schismogenetice este complementară atunci când una dintre părți își întărește hotărârea în fața slăbiciunii părții opuse, în timp ce aceasta din urmă își slăbește rezistența când se confruntă cu manifestarea unei puteri în creștere a părții opuse. Este tendința tipică a oricărei interacțiuni dintre un partener dominant și unul supus. Încrederea în sine a unuia se nutrește din simptomele de timiditate și supunere ale celuilalt. Cazurile de schismogeneză complementară sunt pe cât de diferite în conținut, pe atât de numeroase.

La una dintre extreme, ne putem gândi la o bandă ce terorizează un întreg cartier până la supunerea sa necondiționată, pentru ca apoi, încredințată de propria omnipotență pe baza lipsei de rezistență, să-și ridice pretențiile peste capacitatea victimelor de a plăti. Victimele ajung la disperare și fie aprind scânteia rebeliunii, fie sunt forțate să se mute din teritoriul bandei. La cealaltă extremă, ne putem gândi la relația dintre patron și client. Majoritatea dominantă (națională, rasială, culturală și religioasă) acceptă prezența unei minorități cu condiția ca aceasta să demonstreze cu sârg că acceptă valorile celor dominanți și dorește să trăiască după regulile lor. Minoritatea va fi încântată să facă pe plac majorității și să primească favoruri în mod corespunzător, dar ar putea să descopere o tendință de creștere a concesiilor necesare, odată cu creșterea încrederii grupului dominant. Minoritatea va fi determinată fie să se retragă în propriul ghetou, fie să-și schimbe strategia pe

modelul schismogenezei simetrice. Indiferent de alegere, rezultatul probabil este distrugerea legăturilor.

Din fericire există și un al treilea tip de cadru în care are loc interacțiunea – reciprocitatea. Această formă îmbină trăsăturile ambelor schismogeneze, simetrică și complementară, însă într-o manieră ce neutralizează tendințele lor autodistructive. Într-o relație reciprocă, fiecare interacțiune în parte este asimetrică, însă, după o lungă perioadă de timp, acțiunile ambelor tabere ajung să se echilibreze reciproc, pentru că fiecare are de oferit ceva de care cealaltă are nevoie; de exemplu, membrii minorității respinse și discriminate pot avea anumite aptitudini sau talente care lipsesc populației ca întreg. Se poate spune, chiar dacă e contestabil, că o anumită reciprocitate caracterizează majoritatea cadrelor de interacțiune. Se cuvine observat totuși că nici un cadru de reciprocitate nu e total imun la pericolul de a aluneca spre o relație simetrică sau complementară, declanșând astfel procesul schismogenezei.

Am văzut că a fi „noi" are sens numai atâta timp cât există „ei", cât timp ambii există împreună, în opoziție reciprocă. În plus, „ei" aparțin aceluiași grup și îl constituie numai pentru că fiecare și toți împreună împărtășesc aceeași caracteristică: nici unul nu este „de-al nostru". Ambele concepte își derivă înțelesul din linia despărțitoare pe care o întrețin. Fără o astfel de diviziune, fără posibilitatea de a ne opune „lor", ne-ar fi foarte greu să ne concepem identitatea.

Cum percepem și cum trăim viața: granițe și străini

„Străinii" desfid diviziunile de mai sus. Într-adevăr, ei se opun opoziției înseși, adică oricărui fel de diviziuni înțelese ca granițe ce-i îngrădesc, opunându-se prin aceasta limpezimii lumii sociale ce rezultă din aceste practici. Iată în ce constă importanța lor, semnificația și rolul pe care-l joacă în viața socială. Prin simpla

lor prezență, care nu se încadrează cu ușurință în nici o categorie stabilită, străinii sunt tocmai o negare a validității opozițiilor acceptate. Ei revelează caracterul aparent „natural" al opozițiilor, expunându-le astfel fragilitatea. Diviziunile sunt atunci văzute drept ceea ce sunt: linii imaginare ce pot fi traversate sau retrasate. La urma urmei, ei apar în câmpul vederii și în spațiile noastre sociale... neinvitați. Că ne place sau nu, acești oameni se postează ferm în lumea pe care o ocupăm noi și nu dau nici un semn c-ar vrea să plece. Le observăm prezența pentru că pur și simplu nu poate fi ignorată, și din această cauză ne este greu să le găsim un temei. Se pare că nu sunt nici apropiați, nici distanți, și nu știm exact ce să așteptăm nici de la ei, nici de la noi.

În aceste cazuri, caracteristica centrală a lumii rezultate din acțiunea omului este de a construi granițe cât mai exacte, precise și neambigue cu putință. Toate aptitudinile și cunoștințele pe care le-am dobândit ar deveni îndoielnice, inutile, dăunătoare și chiar sinucigașe, dacă n-ar fi faptul că granițele bine marcate ne transmit semnale legate de ce putem aștepta și cum putem să ne comportăm în anumite contexte. Totuși, cei aflați de cealaltă parte a acestor demarcații nu sunt atât de net diferiți de noi încât să ne scutească de clasificări greșite. Din această cauză este necesar un efort constant pentru a menține diviziunile într-o realitate ce nu cunoaște contururi exacte și neîndoielnice.

Înțelegerea de sine și înțelegerea celorlalți devine acum efortul de a înțelege de ce există aceste bariere și cum sunt ele menținute. Antropologul Anthony Cohen susține că ideea demarcațiilor este fundamentală pentru efortul de înțelegere a limitelor conștiinței de sine prin sarcina de a-i înțelege pe cei ce cad în afara punctelor de demarcație simbolice. În acest caz se poate vedea că oameni diferiți dintr-un punct de vedere pot fi asemănători dintr-altul. Se poate demonstra că multe trăsături variază gradual, lin și adesea imperceptibil, în modul sugerat de linia continuă a lui Alfred Schutz. Datorită suprapunerii, există zone ambigue în care oamenii nu sunt recunoscuți imediat ca aparținând unuia sau altuia dintre

grupurile oponente. După cum am mai spus, pentru unii aceasta reprezintă mai degrabă o sursă de amenințare decât o șansă de a cunoaște mai multe despre noi prin alții.

Între preocupările omenești, un rol crucial îl joacă sarcina neîncetată de a „înțepeni“ ordinea creată de om. După cum nota antropologul Mary Douglas în *Purity and Danger*, demarcațiile nu sunt doar negative, ci și pozitive, pentru că ritualurile instituie forme de relații sociale care le permit oamenilor să-și cunoască societățile. Totuși, spre a se obține aceasta, ambiguitatea care servește la estomparea liniilor de demarcație trebuie suprimată. Să ne gândim la câteva exemple. Ceea ce face ca anumite plante să fie socotite „buruieni“ pe care le combatem și le plivim este tendința îngrozitoare pe care o au de a oblitera granița dintre grădina noastră și sălbăticie. Adesea sunt atrăgătoare, parfumate și plăcute, însă „vina“ lor este că au venit, neinvitate, într-un loc ce pretinde îngrijire, chiar dacă asta înseamnă să folosim chimicale pentru a obține rezultatul dorit. Același lucru se poate spune despre „mizeria“ din casă. S-a descoperit că anumite companii din industria chimică au fost nevoite să pună două etichete clar distincte pe ambalaje ce conțineau același detergent. De ce? Pentru că anumite studii le-au arătat că cei care se mândresc cu curățenia din casa lor nici nu-și pot imagina să treacă peste diferența dintre baie și bucătărie folosind același detergent pentru amândouă. Astfel de griji se pot manifesta în comportamentul obsesiv consacrat purității și curățeniei unor zone limitate. În comerț se vând produse ce țin cont de asta, însă rezultatul poate fi o reducere a capacității sistemului nostru imunitar de a face față infecțiilor. Ca urmare, dorința de a ordona lumea în fața amenințării permanente a ambiguității și dezordinii ne costă nu numai pe noi, ci și pe oamenii sau lucrurile socotite a tulbura armonia.

Liniile de demarcație ale unui grup pot fi amenințate deopotrivă din afară și dinăuntru. Înăuntrul grupului există acei oameni ambivalenți etichetați drept dezertori, detractori ai valorilor, dușmani ai unității și cameleoni. Atacul și eventual străpungerea pot veni de asemenea din afară, de la oameni care cer egalitate și care se

stabilesc în spații unde nu pot fi lesne identificați. Astfel, demarcațiile presupuse sigure se revelează a fi subțiri. Cei care-și părăsesc locul de baștină venind în locul ocupat de noi săvârșesc o ispravă care ne face să-i bănuim că dețin o putere căreia nu-i putem rezista, astfel încât nu ne simțim în siguranță în prezența lor. „Neofit" (cineva care s-a convertit la credința noastră), „proaspăt îmbogățit" (cineva sărac ieri, care face subit avere și se alătură azi celor bogați și puternici) și „parvenit" (cineva din păturile de jos promovat rapid într-o poziție de putere) sunt numai câțiva dintre termenii care semnifică reprobare, aversiune și dispreț în asemenea situații.

Asemenea oameni stârnesc anxietate și din alte motive. Ei pun întrebări la care nu știm cum să răspundem pentru că nu am avut ocazia și motivul să ni le punem noi înșine: „De ce faci asta așa? Ce sens are? Ai încercat să faci altfel?" Felul în care am trăit, tipul de viață care ne oferea securitate și ne făcea să ne simțim bine, se află acum expus la ceea ce noi considerăm a fi o provocare, în fața căreia suntem chemați să ne explicăm și justificăm acțiunile.

Pierderea securității ce decurge de aici nu este ceva ușor de iertat. Adesea este privită ca o amenințare și, în ansamblu, nu suntem înclinați să iertăm. Astfel de întrebări sunt privite prin urmare ca ofense și subversiuni. Rândurile se strâng în apărarea modului de viață consacrat, iar ceea ce anterior era un grup de oameni disparat devine un grup unit împotriva unui dușman comun. Acești dușmani sunt străinii pe care-i considerăm răspunzători pentru criza noastră de încredere. Disconfortul se poate transforma în furie împotriva celor priviți acum ca „provocatori de necazuri".

Chiar dacă nou-veniții se abțin să pună întrebări ciudate, modul în care-și fac treaba de fiecare zi va isca oricum probleme. Cei care au venit din alte locuri și sunt hotărâți să rămână vor vrea să învețe cum trăim, să ne imite și să încerce să devină „ca noi". Oricât de tare ar încerca să ne imite, la început nu pot evita să facă greșeli, pentru că premisele pe care este construit noul mod de viață trebuie învățate în timp. Încercările lor par astfel neconvingătoare, iar comportamentul, stângaci și ciudat, ca o caricatură a propriului

nostru comportament, ceea ce ne determină să ne întrebăm cum este acesta „în realitate". Prin ridiculizare, respingem imitațiile lor prostești, cu glume care „caricaturizează caricatura". Totuși, râsul este amar când anxietatea se deghizează în ilaritate.

Membrii grupului au fost forțați de prezența celor nou-veniți să-și examineze propriile obiceiuri și așteptări cu o mare doză de ironie. Deși n-au fost niciodată deschiși întrebărilor explicite, liniștea lor a fost spulberată și de aici va urma rezistența. În ce privește răspunsurile posibile la astfel de situații, cel dintâi se îndreaptă spre o restaurare a *statu quo*-ului. Menținerea demarcațiilor pretinde o întoarcere la ceea ce era privit drept o limpezime neproblematică. Străinii pot fi trimiși înapoi acolo de unde se presupune că au venit... chiar dacă locul nu există! Viața lor devine deci greu de suportat, de exemplu schimbând gluma în ridiculizare și refuzându-li-se recunoașterea unor drepturi ce le sunt garantate membrilor grupului. Oricum, chiar dacă pleacă, când un grup are la bază o asemenea fragilitate, va avea nevoie să descopere alte ținte pentru a se menține ca atare.

La nivel național, forma acestui proces se schimbă și pot apărea încercări de a-i forța să emigreze sau de a le face viața atât de greu de îndurat, încât ei înșiși să considere exodul drept un rău mai mic. Dacă opun rezistență, presiunea crește și se poate ajunge la genocid; astfel, distrugerea fizică fără milă preia sarcina pe care încercarea de înlăturare n-a reușit s-o ducă la bun sfârșit. Desigur, genocidul este metoda extremă și cea mai respingătoare de „restaurare a ordinii". Istoria recentă a demonstrat totuși în modul cel mai înfiorător că amenințarea genocidului nu dispare atât de ușor, în pofida condamnării sale și a indignării larg răspândite.

Deși genocidul este o formă extremă, pot fi alese soluții mai puțin odioase și radicale, una dintre cele mai obișnuite fiind separarea. Aceasta poate fi teritorială, spirituală, sau o combinație a ambelor. Expresia ei teritorială poate fi găsită în ghetourile sau rezervațiile etnice, adică părți ale orașelor sau zone ale țărilor rezervate locuirii pentru oameni cu care elementele mai puternice ale populației

refuză să se amestece. Uneori terenul alocat este înconjurat de ziduri și/sau alte opreliști impuse de lege. Deplasarea spre și dinspre aceste spații nu este însă pedepsită și formal e liberă, deși în practică rezidenții lor nu pot sau nu vor să iasă din îngrădire deoarece condițiile „de afară“ au devenit intolerabile ori standardul de viață din aceste zone, adesea lăsate în voia sorții, e singurul pe care și-l pot permite.

În cazurile în care separarea teritorială este incompletă sau devine cu totul impracticabilă, crește în importanță separarea spirituală. Contactul cu străinii se reduce la simple schimburi de afaceri; contactul social este evitat. Se face orice efort, deliberat sau nu, pentru a împiedica sau a reduce posibilitatea proximității fizice de a se transforma într-una spirituală. Resentimentul sau ostilitatea fățișă sunt cele mai evidente asemenea eforturi preventive. Barierele puse de prejudecăți se pot dovedi mult mai eficiente decât cele mai groase ziduri. Evitarea activă a contactului este susținută de teama contaminării din partea celor care „se conformează“, dar nu sunt ca „noi“. Resentimentul se răsfrânge asupra a tot ce poate fi asociat cu străinii: modul lor de a vorbi, de a se îmbrăca, ritualurile, felul în care-și organizează viața de familie și chiar mirosul mâncării pe care le place s-o gătească. Deasupra tuturor stă aparentul lor refuz de a se angaja în ordinea naturală a relațiilor sociale, de a nu accepta responsabilitatea pentru acțiunile lor, așa cum trebuie s-o facem „noi“. Nu ordinea care a produs această stare de lucruri e pusă sub semnul întrebării, ci eșecul lor „personal“ de a adera la logica ei aparentă.

Segregarea și deplasarea în oraș

Până acum am presupus o separare între grupuri, deși am notat ambivalența și ambiguitățile ce înconjură astfel de bariere. Nu s-a discutat cine aparține fiecărui grup. Se poate vedea cu ușurință totuși că acest fel de situație simplă și sarcina precisă pe care tinde s-o genereze se întâlnesc cu greu în tipul nostru de societate. Majoritatea dintre noi trăim în societăți urbane, adică societăți în care

oamenii trăiesc împreună în mari aglomerații, călătoresc încontinuu și, în cursul treburilor lor cotidiene, pătrund în diverse zone locuite de oameni diferiți. În cele mai multe cazuri, nu putem fi siguri că oamenii pe care-i întâlnim respectă standardele noastre. Suntem aproape mereu frapați de imagini și sunete noi pe care nu le înțelegem pe deplin și, din păcate, nu avem niciodată timp să ne oprim pentru a reflecta și a încerca în mod onest să înțelegem locurile și oamenii. Trăim printre străini și suntem străini în mijlocul lor. Într-o astfel de lume, străinii nu pot fi îngrădiți sau ținuți în șah.

În pofida interacțiunilor petrecute în cadrul orașului, practicile descrise anterior nu sunt complet abandonate. Practica *segregării*, de exemplu, se instituie prin adoptarea unor semne proeminente, ușor vizibile, de apartenență la un grup. Legile pot reglementa ținuta de grup, astfel încât „a trece drept altcineva“ să fie pedepsit. Nu este însă neapărat necesar să se recurgă la legi pentru asemenea reglementări. Cei care au mai mulți bani de cheltuit decât alții își pot permite să se îmbrace în anumite feluri ce acționează ca niște coduri de clasificare a persoanei după splendoare, mizerie sau ciudățenie a înfățișării. Oricum, în prezent se produc cantități masive de reproduceri relativ ieftine ale unor articole de modă admirate și foarte prețuite, ceea ce mai estompează asemenea distincții. Drept urmare, îmbrăcămintea ascunde originea și mobilitatea teritorială a celor care o poartă, mai degrabă decât să le dezvăluie. Asta nu înseamnă că înfățișarea nu-i scoate în evidență pe purtători, pentru că ei sunt expresii publice ale grupului de referință pe care l-au ales. Putem în aceeași măsură să ne mascăm originea îmbrăcându-ne altfel, spre a răsturna sau anula clasificarea impusă social. Ca atare, valoarea informativă a înfățișării celorlalți se diminuează.

Dacă înfățișarea a devenit cu timpul mai problematică, nu același lucru se petrece cu segregarea teritorială. Teritoriul comun al spațiilor urbane este împărțit în zone în care găsim mai degrabă un anumit tip de oameni decât alte tipuri. Valoarea pe care zonele segregate ne-o oferă în orientarea comportamentului și așteptărilor noastre se obține prin practici regulate de excludere, adică prin

admiterea limitată și selectivă. Zonele rezidențiale exclusive, păzite de companii specializate particulare, nu sunt decât un exemplu al fenomenului, în care cei cu mijloacele financiare îi exclud pe cei care nu se bucură de posibilitățile ce decurg din venit și avere.

Nu numai paza de la porțile rezidențelor exclusive simbolizează practici de excluziune, ci și paza din marile spații comerciale, unde timpul trebuie pierdut făcând cumpărături exorbitante, abil favorizate de absența oricărui ceas. Casele de bilete și birourile de recepție au și ele diferite criterii de selecție. În asemenea de bilete, banii sunt criteriul cel mai important, deși biletul îi poate fi refuzat unei persoane care nu întrunește alte cerințe, precum ținuta sau culoarea pielii. Testul îndreptățirii stabilește o situație în care intrarea le este refuzată tuturor atâta vreme cât rămân absolut străini. Aceste acte rituale de identificare transformă un membru fără chip al categoriei cenușii a străinilor nediferențiați într-o „persoană concretă" căreia i se recunoaște îndreptățirea de a intra. În asemenea locuri, incertitudinea determinată de prezența unei persoane care „poate fi oricine" se reduce astfel pentru cei care se identifică cu criteriile testului, chiar dacă numai local și pentru scurt timp.

Puterea de a refuza intrarea, și deci de a trasa linii de demarcație potrivit caracteristicilor acceptabile pentru a fi admis, este pusă în joc pentru a se asigura o relativă omogenitate. Aceste practici urmăresc o reducere a ambivalenței în anumite spații din cadrul lumii urbane dens populate și anonime. Puterea în cauză este pusă în joc la o scară mai mică de fiecare dată când avem grijă să controlăm spații identificate ca private. Știm oricum că alți oameni își vor folosi puterea de a ne face ceva asemănător, la o scară mai mare, în cadrul zonelor închise în care ne mișcăm în mod obișnuit. În ansamblu, căutăm să reducem la minim timpul petrecut în zone intermediare, de exemplu drumul dintre un spațiu bine protejat și altul. Un exemplu foarte limpede este călătoria făcută în izolarea ermetică din propriul automobil, chiar dacă în acest timp ne plângem de aglomerarea tot mai mare a drumurilor.

Când ne mișcăm în aceste zone sub privirea străinilor care ne pot anula propria identitate, cel mai bun lucru pe care-l putem

face este să rămânem neremarcați sau măcar să nu atragem atenția. Erving Goffman găsea că o asemenea *neatenție politicoasă* e una dintre tehnicile fundamentale ce fac posibilă viața la oraș, printre străini. Neatenția politicoasă a devenit rutină, fiind caracterizată de modalități complexe de a ne preface că nu privim și nu ascultăm, sau de a adopta postúri ce sugerează că nu vedem și nu auzim, ba chiar că nu ne pasă de ceea ce fac cei de lângă noi. Ea se manifestă prin evitarea contactului vizual, acesta din urmă putând servi, din punct de vedere cultural, drept invitație la conversație între doi străini. Se presupune că, în gestul absolut monden al conversației, se renunță la anonimat. Totuși, evitarea totală nu este posibilă, pentru că o simplă trecere prin zone aglomerate pretinde un anumit grad de monitorizare spre a evita ciocnirea cu alții. Trebuie să fim prin urmare atenți, pretinzând în același timp că nu ne uităm sau că nu suntem văzuți.

Nou-veniții, neobișnuiți cu contextul urban, sunt adesea frapați de astfel de obișnuințe, care pot însemna pentru ei o stranie asprime și o rece indiferență din partea populației. Oamenii sunt incredibil de apropiați din punct de vedere fizic, însă spiritual par depărtați unii de alții. Pierduți în mulțime, avem un sentiment de abandonare, de „fiecare pe cont propriu", sentiment care, la rândul lui, duce la singurătate. Singurătatea apare astfel drept prețul plătit pentru spațiul privat. A trăi printre străini devine o artă a cărei valoare este la fel de ambiguă pe cât sunt străinii înșiși. Mai există însă un aspect al acestei experiențe.

Anonimatul poate însemna eliberarea de sub nociva și supărătoarea supraveghere și intervenție a altora care, în contexte mai reduse și mai personalizate, s-ar simți îndreptățiți să fie curioși și să se amestece în viețile noastre. Orașul reprezintă posibilitatea de a rămâne în locuri publice păstrându-ți intactă intimitatea. Invizibilitatea, permisă de aplicarea neatenției politicoase, oferă libertății un orizont de neimaginat în alte condiții. Avem aici de-a face cu un sol fertil pentru intelect și, după cum a arătat marele sociolog german Georg Simmel, viața urbană și gândirea abstractă sunt

rezonante și se dezvoltă împreună. La urma urmei, gândirea abstractă este favorizată de incredibila bogăție a experienței urbane ce nu poate fi percepută în totalitatea diversității sale calitative, iar capacitatea de a opera cu concepte generale și categorii este o aptitudine fără de care supraviețuirea în medii urbane este de neconceput.

Avem deci două aspecte ale acestei experiențe și se pare că nu se poate câștiga ceva fără a și pierde ceva. Odată cu stânjenitoarea curiozitate a celorlalți, poate dispărea și interesul lor înțelegător și dorința de a ajuta. Odată cu explozia fantastică a vieții urbane, vine indiferența rece a oamenilor, alimentată de multitudinea interacțiunilor determinate de schimbul de bunuri și servicii. Ceea ce se pierde în acest proces este caracterul moral al relațiilor umane. Acum devine posibil un larg evantai de interacțiuni lipsite de semnificație și de consecințe, dat fiind că o parte foarte mare a comportamentului obișnuit pare să fie în afara incidenței evaluării și judecății după anumite standarde morale.

O relație umană este morală atunci când se ivește în noi un sentiment de responsabilitate pentru binele „celorlalți", sentiment ce nu decurge din frica de pedeapsă ori din calcule făcute spre câștigul personal, nici din obligația de a respecta un contract pe care l-am semnat în mod legal. Acest sentiment nu depinde nici de ce face sau cum este cealaltă persoană. Responsabilitatea este morală atât timp cât este absolut altruistă și necondiționată. Suntem responsabili pentru alți oameni numai întrucât sunt persoane și așa ne poruncește responsabilitatea. De asemenea, responsabilitatea este morală câtă vreme o considerăm numai a noastră, prin urmare nenegociabilă și netransmisibilă altor ființe omenești. Responsabilitatea pentru alte ființe umane vine din simplul fapt că sunt ființe umane, iar impulsul moral de a ajuta ce decurge de aici nu are nevoie de alt argument, de altă legitimare sau de altă dovadă.

După cum am văzut, proximitatea fizică poate fi curățată de aspectul ei moral. E posibil ca oameni trăind în apropierea altora și afectându-și reciproc viața și bunăstarea să nu aibă experiența proximității morale. Ei ignoră astfel semnificația morală a acțiunilor

lor. De aici poate decurge abținerea de la acțiuni pe care responsabilitatea morală le-ar fi indicat și angajarea în acțiuni pe care responsabilitatea morală le-ar fi împiedicat. Mulțumită regulilor neatenției politicoase, străinii nu sunt tratați ca dușmani și scapă de soarta rezervată de obicei acestora, nedevenind ținte ale ostilității și agresiunii. Totuși, la fel ca dușmanii, străinii, din rândul cărora la un moment dat toți facem parte, sunt lipsiți de protecția pe care o oferă proximitatea morală. Prin urmare, de la neatenția politicoasă la indiferența morală, la cruzimea și nepăsarea față de nevoile celorlalți nu e decât un pas.

Rezumat

Am vorbit despre rolul distanței sociale, al demarcațiilor și al spațiului în viața noastră cotidiană. Demarcațiile sunt deopotrivă simbolice și fizice și interacționează complex. Toți suntem profund influențați de rutine, decizii și consecințe care ne oferă cadrul cunoașterii și condițiile ce ne permit nu numai să ne monitorizăm acțiunile, ci și să fim apți de acțiune. Chiar dacă există diferențe clare în ce privește accesibilitatea oamenilor la mijloacele de a-și urmări obiectivele, suntem implicați cu toții, la diferite niveluri și cu diferite efecte, în procesele pe care le-am descris în acest capitol. Ele ne furnizează nu numai identitatea noastră socială, ci și identitatea noastră ca persoană, precum și perspectiva asupra celorlalți, toate fiind strâns legate între ele. În Capitolul 3 vom continua acest studiu prin examinarea unor fenomene sociale precum comunitățile, grupurile și organizațiile, și rolul acestora în viața noastră.

CAPITOLUL 3

Legăturile care unesc: discuție despre „noi“

În acest capitol vom examina procesele prin care fiecare dintre noi, luați ca subiecți individuali, suntem adunați laolaltă în cadrul unor configurații mai mari de oameni. Cum se întâmplă acest lucru, în ce circumstanțe și cu ce efecte? Acestea sunt doar câteva dintre problemele pe care vrem să le tratăm. Ne întâlnim cu ele în fiecare zi în expresii precum „noi toți“, „solicităm“ și „am fi de acord“, pe care le găsim scrise în ziare sau pe care le exprimă în media oamenii de afaceri și liderii religioși sau politicienii. Ce este acest „noi“ – presupus a se baza pe o înțelegere mutuală – și cum se constituie?

Comunitățile: întărirea consensului și rezolvarea conflictelor

O adunare de oameni, care nu sunt clar definiți sau circumscriși, dar sunt de acord cu ceva respins de alții și conferă autoritate acestor convingeri, poate fi numită o *comunitate*. Deși putem încerca să justificăm sau să explicăm această „coeziune“, ea este caracterizată mai întâi de toate printr-o unitate spirituală. În lipsa acesteia, comunitatea nu există. Acordul, sau cel puțin disponibilitatea și potențialul de a fi de acord, reprezintă un lucru fundamental pentru toți membrii comunității. Ca atare, factorii unificatori sunt considerați mai puternici și mai importanți decât orice ar putea-o

divide, iar deosebirile dintre membri sunt secundare în comparație cu asemănările. În acest mod, comunitatea este considerată o unitate naturală.

Puterea unor astfel de legături nu trebuie subestimată. Ele îi scutesc pe oameni de nevoia de a explica și de a se convinge reciproc „cine" sunt, permițând convingerilor comune să se constituie ca adevăruri demne de încredere și respect. Apartenența la o comunitate este pe deplin puternică și sigură atunci când credem că nu noi am ales-o, în mod intenționat, că noi n-am făcut nimic pentru ca ea să existe, și ca atare nu putem face nimic spre a o transforma prin acțiunile noastre. Din considerente de eficacitate, imaginile și postulatele lor – implicate în fraze precum „suntem cu toții de acord" – nu sunt niciodată prezentate în detaliu sau puse sub semnul întrebării; ele nu sunt niciodată înregistrate într-un cod formal ori transformate în scopuri ale unui efort conștient îndreptat către *demarcație* și *statu-quo*. Forța lor este mai mare atunci când rămân tăcute, în chip de ordine nepuse la îndoială și nedisputate. Legătura comună care unește este deplină printre oameni care trăiesc izolat și își petrec viața, de la naștere până la moarte, în aceeași comunitate, neaventurându-se niciodată în alte locuri și nefiind vizitați de membri ai altor grupuri. În aceste condiții, s-ar putea să nu aibă niciodată ocazia de a reflecta asupra felului lor de a fi și asupra scopurilor pe care le au, și nici să resimtă nevoia de a le explica și justifica.

Asemenea situații nu se prea întâlnesc. Comunitatea este mai degrabă un postulat, o expresie a dorinței și o chemare la mobilizare și strângere a rândurilor, decât o realitate. În memorabilele cuvinte ale criticului și romancierului galez Raymond Williams, „ceea ce este remarcabil în legătură cu comunitatea este că ea există dintotdeauna". Însă chiar presupunând că a existat, acum ea nu mai există, iar momentul ei a trecut. Cu toate acestea, puterile de nezdruncinat ale unității „naturale" sunt evocate adesea atunci când oamenii se confruntă cu sarcina practică de a crea unitate, ori de a salva idealul acesteia printr-un efort deliberat – ideal care de fapt ar putea să nu fie decât un edificiu șubred al trecutului.

Orice referire la o stare naturală în cadrul ideii de comunitate este în sine un factor care contribuie la eficacitatea apelurilor la unitate. Cele mai puternice sunt cele presupuse a fi în afara interpretării sau controlului omenesc, cu aluzii la lucruri precum „de același sânge“, caracter ereditar și legătură atemporală cu „pământul“. Acestea unesc oamenii într-un trecut comun și-ntr-un destin comun asupra cărora controlul este slab sau inexistent. Religiile împărtășite și unitatea națiunilor sunt invocate în termeni de „stări de fapt“ obiective care pot ascunde foarte bine elementele de arbitrar implicate în alegerea și interpretarea anumitor evenimente și aspecte. Se consideră că cei care se ridică împotriva unor asemenea interpretări comit fapte ce trădează propria lor natură. De aici mai e doar un pas până la etichetarea lor ca renegați, nebuni sau orbiți de aroganță până într-atât încât să pună la îndoială decizii stabilite deja de fatalitatea istorică.

Odată cu aluziile la aceste lucruri situate în afara controlului nostru, apar posibilități de exercitare a unui control și mai mare asupra destinelor noastre. Discursul asupra similarităților genetice care urmărește crearea unității nu-l scutește pe vorbitor de povara alegerii în domeniul *modificărilor* genetice. De ce? Pentru că, lăsând la o parte diferențele de opinie, atunci când vine vorba de înțelegerea relațiilor dintre gene și comportamentul uman, o astfel de fatalitate presupusă este foarte problematică într-o epocă în care ingineria genetică este o realitate. După cum pune problema psihologa feministă și teoreticiana socială Lynne Segal, ne aflăm în fața unei alegeri. Pe de o parte, putem privi în urmă spre a examina „constrângerile din bagajul nostru genetic ce ne determină soarta“. Pe de altă parte, putem privi înainte, punându-ne toată încrederea în „noii zei ai geneticii“ și în libertățile pe care le poate oferi transformarea naturii noastre în ceva „maleabil la infinit“.

În fața unor asemenea posibilități, orice referință la stări naturale ce unifică este limitată. În schimb, se poate deschide o altă cale, cu intenția de a crea o comunitate de convingeri ori credințe, prin convertirea oamenilor la idei noi. Scopul este aici de a crea o

comunitate de credință printre cei uniți în atașamentul lor la o cauză revelată de un fondator sfânt sau de un lider politic de mare intuiție și pătrundere. În acest tip de exercițiu, limbajul folosit nu este cel al tradițiilor sacre ori al destinului istoric, ci unul al bunei-vestiri legate de faptul de a „renaște" și, mai presus de toate, de a trăi potrivit Adevărului. În acest caz nu se invocă situații în care oamenii nu au de ales, ci dimpotrivă, se invocă actul nobil de a îmbrățișa credința cea adevărată prin respingerea superstiției, iluziei sau denaturării ideologice prin punerea sub semnul întrebării. Actele fățișe de raliere sunt privite ca acte de eliberare și ca început al unei noi vieți. Aici nu e vorba despre lucrarea destinului, ci despre un act al voinței libere interpretat ca cea dintâi manifestare adevărată a unei libertăți nou descoperite. Ceea ce se ascunde totuși în această etapă sunt presiunile la care vor fi supuși cei convertiți pentru a rămâne fideli credinței nou îmbrățișate și, ulterior, pentru a-și abandona libertatea în serviciul cauzei, indiferent ce li s-ar cere. Prin urmare, pretențiile exercitate asupra aderenților pot fi la fel de excesive precum cele care invocă tradiția istorică sau predispoziția genetică pentru a-și legitima practicile.

Comunitățile de credință nu se pot limita la predicarea unui nou crez destinat să-i unească pe viitorii adepți. Devoțiunea n-ar putea fi niciodată asigurată fără sprijinul dat de ritual – adică de o serie de evenimente regulate, precum festivaluri patriotice, întruniri de partid, slujbe bisericești –, în cadrul căruia credincioșii sunt chemați să participe ca actori, astfel încât comunitatea de apartenență și destin să poată fi iar și iar exprimată, iar devoțiunea mereu întărită. Vor exista totuși diferențe în ce privește stringența și volumul pretențiilor ridicate față de membri. Majoritatea partidelor politice – cu excepția importantă a acelor partide de dreapta și de stânga care urmăresc obiective radicale și reacționare și-și tratează membrii ca luptători, pretinzându-le loialitate și subordonare – nu caută mai multă unitate de gândire decât este necesar pentru a asigura un sprijin electoral regulat. După alegeri, armata de voluntari poate fi uitată, până când, bineînțeles, va fi din nou

necesară. Cu alte cuvinte, viața membrilor va fi lăsată în rest la discreția lor, iar partidele se vor abține să legifereze în ce privește, să zicem, natura vieții lor de familie ori alegerea ocupației.

Pe de altă parte, sectele religioase tind să fie mult mai autoritare. Nu este de așteptat ca acestea să se orienteze spre participarea periodică la ritualuri de cult, pentru că domeniul preocupărilor lor va cuprinde viața membrilor în întregul ei. Întrucât sectele sunt, prin definiție, minorități expuse presiunilor venite din exterior, va fi instituită o reformă completă a modului în care credinciosul își vede de treburile zilnice, sub toate aspectele, iar reforma va fi atent supravegheată. Prin transformarea întregii lor vieți într-o profesiune de credință și în manifestare a *loialității*, comunitățile sectare vor încerca să apere angajamentul membrilor lor împotriva scepticismului sau ostilității fățișe venite din exterior. În cazuri extreme, se vor face încercări de izolare completă a comunității față de cursul „obișnuit“ al vieții sociale, societatea „normală“ fiind condamnată pentru păcatele sau ispitele sale.

Alegerea acuzațiilor ce pot fi invocate împotriva „exteriorului“ depinde de viața pe care comunitatea dorește s-o promoveze. Membrii pot fi invitați să fugă de ororile vieții lumești într-o existență solitară, ori li se poate impune să se retragă din „întrecerea de șobolani“ și să intre în relații bazate numai pe intimitate, sinceritate și încredere reciprocă. De asemenea, membrilor li se cere de obicei să întoarcă spatele atracțiilor consumismului și să se împace cu o viață modestă și austeră. Membrii comunităților de acest tip, adesea descrise drept obști sau comune, se confruntă cu o apartenență care nu e determinată de obligații contractuale legalizate, acestea fiind o linie de apărare secundă în cazul în care se ivește amenințarea unor animozități sau a unei lipse de consens. Orice dezacord constituie prin urmare o amenințare, iar o comunitate tinde să devină cu atât mai opresivă cu cât e mai cuprinzătoare.

Comunitățile diferă în ce privește conformitatea pe care o pretind de la membrii lor. În cele mai multe cazuri, clauzele tind să fie difuze, prost definite și imposibil de determinat cu anticipație.

Chiar dacă susținătorii unității își declară neutralitatea cu privire la aspecte nespirituale ale vieții membrilor, ei pretind totuși prioritate pentru credințele pe care le susțin. Potențial, o asemenea pretenție îi poate face să intervină în probleme considerate anterior neutre, dacă ulterior acestea se dovedesc a fi în dezacord cu crezul comun.

Calcul, raționalizare și viață de grup

Aparte de cele prezentate mai sus, există comunități ce reunesc oamenii numai în scopul de a îndeplini o sarcină precisă. După cum scopul unor asemenea grupuri este limitat, și pretențiile asupra timpului, atenției și disciplinei membrilor sunt limitate. În general vorbind, astfel de grupuri sunt clare în ce privește orientările lor. Prin urmare, disciplina și angajamentul membrilor sunt pretinse în termenii scopului general sau sarcinii precise de îndeplinit. În acest sens, le putem considera grupuri, sau organizații, orientate către scop. O autolimitare deliberată și deschis declarată reprezintă poate cea mai remarcabilă trăsătură a organizațiilor.

Majoritatea organizațiilor au statute scrise ce detaliază *regulile* organizaționale la care membrii trebuie să adere. Implicit, acele domenii din viața membrilor asupra cărora astfel de reguli nu se răsfrâng rămân libere de interferența organizațională. Este de notat că, dacă principala diferență dintre comunități și organizații este considerată prezența sau absența autolimitării, mai degrabă decât prezența sau absența consensului în convingeri, atunci unele dintre comunitățile discutate mai sus trebuie considerate printre organizații, în pofida propriilor lor pretenții.

Natura parțială a implicării membrilor în activitatea organizațională poate fi caracterizată din perspectiva interpretării unor roluri. „Rol“ este un termen ce provine din limbajul teatral. Acesta este motivul pentru care lucrările lui Erving Goffman, care a atribuit o importanță deosebită interpretării în cadrul interacțiunilor, sunt adesea caracterizate drept „dramaturgice“. La urma urmei, o piesă

de teatru, cu intriga hotărâtă în prealabil și scrisă în scenariu, în care tuturor actorilor din distribuție le sunt atribuite replici, oferă un model de desfășurare a activității unei organizații. Teatrul este un prototip și în altă privință: actorii de pe scenă nu se „epuizează“ în rolurile ce le-au fost atribuite, în măsura în care ei „intră“ în personajul respectiv numai pe durata spectacolului și sunt liberi să iasă din rol după aceea, chiar asta așteptându-se de la ei.

Organizațiile se specializează potrivit sarcinilor pe care le îndeplinesc, iar membrii lor de asemenea, fiind recrutați în măsura în care îndemânările și calitățile lor satisfac scopurile organizației. Rolul fiecărui membru nu este numai specific lui, ci și legat de rolurile pe care le joacă ceilalți membri ai organizației. Problemele de *coordonare* și *comunicare* în cadrul organizației sunt de maximă importanță. Totuși, aceste îndemânări și calități sunt în aceeași măsură diferite și de cele pretinse de alte roluri, pe care le jucăm în alte contexte. De exemplu, putem fi membri voluntari ai unei societăți caritabile, ai unei sucursale locale de partid politic sau ai unui comitet întrunit ad-hoc pentru a se opune construcției unei autostrăzi. În multe cazuri, pe membrii asociați ai acestor grupuri diferite nu-i vor interesa celelalte roluri pe care le interpretăm în viața de zi cu zi, fiecare așteptându-se din partea noastră să ne identificăm pe deplin cu rolul deținut în activitatea lor și să contribuim la sarcina aflată în fața lor.

Să repetăm: spre deosebire de comunitate, pe care o considerăm un grup de care membrii aparțin (sau ar trebui să aparțină) „trup și suflet“, organizația pare să absoarbă numai o parte a persoanelor implicate. De la oamenii implicați într-o organizație se așteaptă să-și preia rolurile atribuite spre a se dedica interpretării acestora, atâta vreme cât lucrează în și pentru organizație. În același timp, se așteaptă de la ei și o distanțare, astfel încât să fie capabili nu numai să reflecteze asupra interpretării lor, spre a și-o îmbunătăți, ci și să nu confunde drepturile și îndatoririle atașate unui rol anume cu acelea atașate altei activități sau altui loc. În această privință, trebuie să existe și o relativă stabilitate în rolurile organizaționale,

pentru ca oamenii să poată identifica ceea ce se așteaptă de la ei. Mai mult, în timp ce titularii pot apărea și dispărea, rolurile în sine rămân aceleași. Oamenii se alătură și părăsesc organizația, sunt angajați și concediați, admiși și excluși, și totuși organizația continuă să existe. Oamenii devin interșanjabili și temporari, ceea ce contează fiind nu persoana lor ca întreg, ci talentele specifice pe care le au pentru a duce treaba la bun sfârșit.

Întrezărim aici preocupări ale organizației legate de posibilitatea de a calcula și prezice, în cadrul urmăririi unor scopuri riguroase. Sociologul german Max Weber, o figură centrală în istoria sociologiei, considera proliferarea organizațiilor în societatea contemporană drept un semn al continuei raționalizări a vieții cotidiene. Activitatea rațională, distinctă de activitatea tradițională și afectivă – impulsionată de obiceiuri, tradiție și emoție momentană și îndeplinită fără considerația ce se cuvine acordată consecințelor –, este orientată către obiective clar specificate. Actorilor li se cere aici să-și concentreze gândirea și eforturile asupra alegerii unor mijloace suficient de eficiente și de economice pentru scopul dat.

Pentru Weber, trăsăturile organizației, sau mai exact ceea ce el numește „birocrație“, reprezintă adaptarea supremă la cerințele activității raționale. Metodele birocrației reprezintă cele mai eficiente mijloace pentru urmărirea unor scopuri în mod rațional. Într-adevăr, Weber face o listă a principiilor ce trebuie respectate în activitatea membrilor și în relațiile dintre ei pentru ca o organizație să poată fi un instrument al raționalității.

Potrivit acestei analize, este important ca toți cei din interiorul organizației să acționeze numai în termenii „competențelor oficiale“ proprii, așa cum sunt date acestea de regulile atașate rolului interpretat. Alte aspecte ale identității lor sociale, precum legăturile familiale, interesele de afaceri, simpatiile și antipatiile personale, n-ar trebui lăsate să interfereze cu ceea ce fac, cum fac și cu felul în care ceilalți le judecă activitatea. Pentru a se ajunge aici, o organizație într-adevăr rațională trebuie să divizeze sarcinile în activități simple și elementare, astfel încât fiecare participant la un efort

comun să devină un expert în treaba pe care o are de îndeplinit. În plus, fiecare persoană trebuie să fie responsabilă de un element al sarcinii în ansamblul ei, astfel încât să nu rămână părți ale acesteia neabordate. Asta înseamnă că, în toate aspectele sarcinii, trebuie să fie clar cine e responsabil de ce, prin aceasta asigurându-se nesuprapunerea competențelor: astfel se evită ambiguitatea care ar distrage de la urmărirea rațională a scopurilor.

La cele deja prezentate, Weber mai adaugă câteva caracteristici ale birocrației. În îndeplinirea reală a rolurilor pe care le au, s-ar cuveni ca oficialii să se ghideze după reguli abstracte, pentru ca particularitățile personale să nu intervină. Oficialii în sine n-ar trebui să fie desemnați în posturile lor și promovați ori retrogradați decât potrivit unui criteriu de merit descris în termeni de „corespondență“ a îndemânărilor și calităților lor cu cele pretinse de post. Orice considerații ce ies din sfera acestei judecăți, precum originea nobilă ori plebee, credințele politice sau religioase, rasa, sexul și așa mai departe, nu trebuie să interfereze cu această conduită. Titularul individual al rolului este astfel apt să-și orienteze activitățile potrivit unor așteptări clare și să-și armonizeze abilitățile și îndemânarea cu sarcina corespunzătoare poziției lui. Pe de altă parte, organizația este ținută să adere la un set de reguli raționale în selecția unor asemenea persoane și să respecte precedentele – decizii luate în trecut în numele ei – pe care aceste persoane și le-au asumat în postul respectiv, chiar dacă au părăsit organizația sau au preluat un alt rol în cadrul ei. Istoria organizației se constituie astfel din dosarele sale și este prin urmare independentă de amintiri personale sau de loialitatea oficialilor individuali.

Spre a se asigura coordonarea rațională a activității, rolurile trebuie aranjate într-o ierarhie ce corespunde unei diviziuni interne a muncii, orientată către îndeplinirea scopului general al organizației. Cu cât cineva este plasat mai jos într-o ierarhie, cu atât sarcinile îi sunt mai specializate, mai parțiale și mai circumscrise, în timp ce înaintarea pe scara ierarhică lărgește viziunea și introduce din ce în ce mai mult în perspectivă scopul general. Pentru obținerea

unei astfel de situații, fluxul de informații trebuie să urce dinspre rangurile ierarhice inferioare spre cele superioare, iar fluxul de comenzi trebuie să coboare de la vârf spre bază, devenind pe parcurs din ce în ce mai specifice și fără echivoc. Controlul de la vârf trebuie să-și găsească reciproca în disciplina de la bază; astfel, puterea, ca potențial de influențare a administrării organizaționale, este de asemenea *ierarhică*.

Revenind la tema unității grupurilor, factorul-cheie aici este postulatul potrivit căruia deciziile și opțiunile comportamentale ale tuturor trebuie să se subordoneze scopurilor generale ale organizației. Organizația ca întreg ar trebui să se înconjoare cu ziduri groase și impenetrabile în care se deschid doar două porți: „intrările" [*inputs*], prin care pătrund scopurile și sarcinile asociate pe care organizația trebuie să le execute pentru îndeplinirea lor, și „ieșirile" [*outputs*], de unde provin rezultatele proceselor organizaționale. Între intrarea sarcinilor și ieșirea rezultatelor – bunuri și/sau servicii –, orice influență exterioară trebuie împiedicată să intervină în aplicarea strictă a regulilor organizaționale și în alegerea mijloacelor celor mai eficiente și mai economice folosite în urmărirea obiectivului declarat.

Deducând aceste caracteristici ale organizațiilor raționale, Weber nu sugera că toate organizațiile sunt în practică așa. Prin aceste „tipuri ideale", el propunea totuși ideea că din ce în ce mai multe aspecte ale vieții noastre se supun unor reguli și proceduri destinate calculabilității și predictibilității prin intermediul rutinei. Acest proces a fost numit de sociologul american George Ritzer „McDonaldizarea" societății. Descoperim în lucrările lui Weber că acțiunile insuflate de valori absolute, care nu acordă atenția cuvenită posibilității lor de succes în acești termeni, formează o parte din ce în ce mai mică a vieții noastre în desfășurarea istoriei, ceea ce l-a determinat să scrie despre „dezvrăjirea" ce survine odată cu mersul înainte al modernității.

Deși există organizații aflate nu departe de modelul ideal al lui Weber, cu efectele ce decurg de aici asupra angajaților și clienților,

modelul rămâne, în general vorbind, nerealizat. Întrebarea care se pune este următoarea: poate fi el realizat? O persoană a cărei orientare nu se reduce decât la un singur rol sau la o singură sarcină, neafectată de alte preocupări, este o ficțiune imposibil de realizat în realitate. Nu vrem să sugerăm totuși prin aceasta că idealizarea eficienței, eficacității și economiei în urmărirea scopurilor nu trebuie să inspire managementul strategic al organizațiilor. Într-adevăr, practica managementului poate fi caracterizată în mod rezonabil ca o încercare continuă de a îmbina aspectele formale și informale ale vieții organizaționale în urmărirea imperativelor stabilite de organizație. Prin urmare, practicile manageriale progresează potrivit curentelor de idei avansate în soluționarea acestei probleme, cu ajutorul asistenței competente a armatelor de consultanți organizaționali sau a așa-numiților „guru“ ai managementului. În acest proces, sunt inventate fără încetare idei-soluții la problema orientării acțiunilor executate de membrii individuali către obiectivele colective: de exemplu, „managementul calității totale“, „reproiectarea procesului de afaceri“, „managementul resurselor umane“, managementul pe „obiective“ și preocuparea pentru introducerea „culturii adecvate“ în cadrul organizației.

În ce privește aspectele informale ale organizațiilor, opuse regulilor și procedurilor ce alcătuiesc dimensiunea formală, membrii organizațiilor sunt preocupați în mod firesc de bunăstarea proprie și a celor care contează pentru ei, bunăstare ce poate fi afectată în mod defavorabil de riscurile implicate în anumite forme de luare a deciziilor. Se poate ivi atunci o tendință de evitare a luării deciziei în probleme incerte și/sau controversate: de exemplu, „scosul castanelor din foc“, ca denumire populară pentru eludarea responsabilității prin „pasarea“ pe biroul altuia a unui dosar sau a unei probleme urgente, în vederea luării deciziei. Astfel, ne putem ușura de povară, aceasta devenind problema altcuiva. Se poate de asemenea ca un membru al unei organizații să considere că o comandă primită de la un superior nu poate fi pusă în acord cu convingerile sale morale; apare atunci posibilitatea opțiunii între conformarea

organizațională și loialitatea față de principiile morale. Alți membri ai organizației pot considera că cerința de păstrare a secretului impusă de superiori poate pune în pericol bunăstarea publică sau altă cauză pe care ei o consideră la fel de valabilă sau chiar mai importantă decât eficiența organizațională. În asemenea situații, asistăm la practica de „tragere a alarmei", caz în care o persoană sau un grup din interiorul unei organizații aduce problemele în arena publică, în speranța că o asemenea expunere poate pune capăt unor practici organizaționale pe care ei le consideră îndoielnice.

Motivele rezistenței la edictele manageriale pot proveni și din dezechilibrul puterii asociat structurilor ierarhice. Pentru Michel Foucault, dat fiind că puterea este întotdeauna exercitată asupra unor persoane libere, rezistența intervine cu necesitate. Prin urmare, putem spune că intențiile manageriale de a implementa politici organizaționale nu corespund întotdeauna cu efectele lor reale asupra practicilor. În plus, putem observa de asemenea că membrii organizațiilor aduc cu ei la serviciu și prejudecățile pe care le au în viața cotidiană. De exemplu, unui bărbat îi poate fi greu să accepte comenzi venite de la o femeie și, în ciuda negării generale a existenței „barierelor invizibile" în organizații, femeile sunt încă disproporționat de slab reprezentate în poziții manageriale. Din acest punct de vedere, ideea de „merit" este subminată în mod curent în organizații prin răsfrângerea în cadrul lor a prejudecăților care se întâlnesc în societăți în general.

Pornind de la această ultimă observație, putem pune la îndoială ideea că granițele dintre o organizație și mediul ei înconjurător sunt fixe. De fapt, ele sunt fluide și construite nu numai potrivit strategiilor celor aflați la putere, ci și potrivit presiunilor și influențelor ce vin din locuri evident nelegate de scopurile sale și prin urmare situate în afara autorității de decizie organizațională. De exemplu, pot apărea preocupări anticipative legate de imaginea publică, preocupări ce limitează abordarea unor cursuri de acțiune calculate numai în termeni tehnici, sau conduc la o obsesie a secretului, de unde alte limite asupra fluxului de comunicare. Acestea

pot privi probleme susceptibile de a stârni îngrijorarea sau furia publică, ori care sunt legate de împiedicarea unui concurent de a afla date despre noi dezvoltări tehnologice.

Cele de mai sus nu sunt decât câteva dintre limitările practice ale modelului. Să presupunem totuși că au fost îndeplinite condițiile pentru implementare. În acest caz, persoanele implicate în diviziunea organizațională a sarcinilor au fost reduse la rolurile ce le-au fost atribuite, în timp ce organizația ca întreg a fost îngrădită eficient împotriva tuturor preocupărilor și influențelor irelevante pentru scopul ei declarat. Indiferent de cât de improbabile ar fi aceste condiții, ar putea ele garanta raționalitatea activității organizaționale odată puse în practică? O organizație care se conformează pe deplin modelului ideal se va comporta oare atât de rațional pe cât sugerează Weber că ar trebui s-o facă? Există argumente puternice că aceasta nu se va întâmpla, pentru că rețeta ideală ar produce numeroase obstacole în realizarea unei asemenea forme de raționalitate.

Mai întâi, în model se atribuie o pondere egală autorității postului și abilității tehnice relevante pentru el. Este oare posibil ca aceste două autorități diferit întemeiate să coincidă și să rămână în armonie? În realitate, este mai mult decât probabil că cele două vor tinde să se ciocnească sau cel puțin să se afle în tensiune. De exemplu, o persoană pregătită profesional – un medic, să spunem – poate fi plasată într-o poziție pentru care factorul de cea mai mare importanță în luarea unei decizii este costul. Ce se întâmplă în cazul în care se ivește un pacient foarte bolnav, pentru care există niște medicamente foarte scumpe, dar care ar vindeca boala? În acest caz intervine în mod clar o ciocnire între datoria lui etică de medic și responsabilitatea pentru aspectele bugetare.

O altă tensiune care se ivește în cadrul modelului privește diviziunea detaliată a muncii calculată potrivit sarcinilor. Se pretinde că acesta este un factor de sporire a eficienței, însă de fapt el tinde să producă o „incapacitate calificată“. Acumulând experiență în îndeplinirea rapidă și eficientă a unor sarcini minuțios circumscrise,

membrii pot pierde treptat din vedere ramificațiile mai largi ale muncii lor. Ca urmare, ei nu vor observa consecințele adverse ale activității lor, devenită rutină mecanică, atât pentru performanța lor generală, cât și pentru a celor cu care lucrează și pentru scopurile organizației (este o critică frecventă pe care managerii strategici o aduc celor operaționali, care, la rândul lor, îi acuză pe primii că nu înțeleg aspectele tehnice ale muncii lor). Din cauza îngustimii abilității lor, se poate de asemenea ca membrii să fie prost pregătiți să-și ajusteze rutina la circumstanțe în schimbare și să reacționeze la situații nefamiliare cu viteza și flexibilitatea necesare. Cu alte cuvinte, organizația ca întreg cade pradă urmăririi raționalității perfecte. Ea devine rigidă, inflexibilă, iar metodele ei de lucru nu reușesc să se adapteze suficient de repede la circumstanțe aflate în schimbare. Mai devreme sau mai târziu, organizația s-ar putea transforma foarte bine într-o fabrică de decizii din ce în ce mai iraționale.

Din punct de vedere intern, modelul ideal este supus de asemenea *deplasării de scop*. În vederea propriei eficacități, toate organizațiile ar trebui să-și reproducă propria capacitate de a acționa. Cu alte cuvinte, indiferent ce ar interveni, o organizație trebuie să fie mereu gata să ia decizii și să întreprindă acțiuni. O asemenea reproducere pretinde un mecanism eficient de autoperpetuare, imun la interferențe exterioare. Problema aici este că scopul însuși poate face parte dintre interferențele exterioare. În cadrul modelului, nimic nu împiedică mecanismul să supraviețuiască obiectivului pe care organizația și l-a stabilit inițial. Dimpotrivă, totul pare să indice că e probabil, ba chiar de dorit, ca preocuparea pentru autoconservare să îmboldească expansiunea neîncetată a activităților organizaționale și anvergura autorității sale. În realitate, se poate întâmpla ca sarcina care a stat inițial la originea organizației să fie degradată într-o poziție secundară de către interesul atotputernic al acesteia de a urmări autoperpetuarea și autoamplificarea. În cele din urmă, supraviețuirea organizației devine un scop în sine, devenind astfel un nou obiectiv, față de care va tinde să-și măsoare raționalitatea propriei activități.

În plus față de cele de mai sus, putem identifica încă o tendință. Am vorbit despre pretențiile parțiale ale organizației în ce privește așteptările legate de rol și activitatea. Aceasta presupunea că identitatea socială și cea personală sunt, într-un anumit sens, separate de existența organizațională. În situațiile care tind către includerea totală, organizația va manifesta caracteristicile acelor tipuri de comunități pe care le-am descris ca fiind de origine religioasă: le va pretinde membrilor supunere în toate aspectele vieții lor. În măsura în care organizațiile răspund naturii din ce în ce mai rapide a schimbării, complacerea și lipsa dorinței de schimbare sunt luate ca semne ale absenței avantajului competitiv. Prin urmare, se consideră de importanță extremă ca angajații să fie flexibili, dinamici și inventivi. Organizațiile devin astfel mai interesate de persoană în întregul ei, cu temperamentul, calitățile, dispozițiile, abilitățile, cunoștințele și motivațiile ei. O serie de practici și preocupări cvasiștiințifice, în domenii considerate până aici de mic interes pentru organizații, vor intra de acum în mod constant în atenția lor.

În acest proces, am urmărit o chestionare a modelului ideal și a ideilor sale de raționalitate cu punerea între paranteze a aspectelor emoționale ale vieții noastre. Dar e posibil ca atenția organizațiilor să se abată asupra deblocării a ceea ce se numește „inteligența emoțională“, asupra testării psihometrice a candidaților și asupra preocupărilor legate de estetica designului de birou. În funcție de sectorul despre care vorbim și de natura rolului în organizație, devine din ce în ce mai banală o preocupare tot mai mare față de aspectele vieții private a angajaților. Aceasta se extinde chiar până la supravegherea de rutină a angajaților.

În cartea *Surveillance Society*, David Lyon notează cum utilizează organizațiile programe de computer pentru a monitoriza e-mail-urile și pentru a se informa dacă vreun angajat violează politicile companiei; cum este alertat computerul central prin intermediul unor ecusoane ce semnalizează poziția cuiva într-o clădire, astfel încât să poată fi localizat cel mai apropiat telefon prin care organizația să verifice persoana după plac; cum sunt folosite teste

medicale de rutină și detectivi particulari pentru cercetarea tuturor aspectelor identității unei persoane, spre a se asigura de caracterul ei corespunzător. În cadrul acestui proces, se schimbă inclusiv modul în care sunt construite identitățile. Totuși, există în același timp și o rezistență față de supravegherea de rutină a spațiului și timpului, ca și față de ceea ce poate fi privit drept presiuni exercitate în domenii nelegate de activitățile de lucru.

Din cauza unor astfel de aspecte, precum rezistența oamenilor la pretențiile ridicate față de ei, ambele modele de grupări umane sunt deficitare. Practica interacțiunii umane nu e descrisă adecvat nici de imaginea comunității, nici de modelul organizației. Cele două forme schițează modele de acțiune polare, artificial separate, cu motivații și așteptări diferite și adesea opuse. Acțiunile umane reale, în circumstanțe reale, nu tolerează o asemenea diviziune radicală și o asemenea tensiune manifestă în așteptările formulate de obicei față de activitatea oamenilor. Prin reprezentare și prin încercarea de a impune o reprezentare membrilor săi, comunitățile și organizațiile manifestă o tendință inerentă de a raționaliza acțiuni complexe și încurcate. Răspunsul ar putea fi purificarea suplimentară a acțiunilor, însă interacțiunile noastre se împart între două forțe gravitaționale ce trag fiecare în direcție opusă.

Spre deosebire de modelele extreme, interacțiunile obișnuite sunt mixte: ele sunt *eterogene* din cauza supunerii la tensiuni. De exemplu, familia nu corespunde adesea cu idealizarea ei de către mulți, existând aici sarcini de îndeplinit ca în orice alt grup de oameni care cooperează. Prin urmare, și în cadrul ei se manifestă unele dintre criteriile de performanță organizaționale. Pe de altă parte, în orice organizație, membrilor le este foarte greu să evite dezvoltarea unor relații personale cu cei cu care își asociază forțele pentru o perioadă mai lungă de timp. Mai devreme sau mai târziu vor apărea modele neconvenționale de interacțiune, care se pot suprapune sau nu cu carta oficială a relațiilor formale de acțiune și subordonare. Sociologii au observat de mult timp aceste relații și modul în care se dezvoltă, coincid sau se află în tensiune cu cerințele formale ale organizației.

În contradicție cu ceea ce ar sugera modelul ideal, în practică găsim că acțiunea orientată către sarcină poate beneficia în mod considerabil dacă interacțiunea nu este redusă la roluri specializate. Companiile se orientează către solicitarea unei dăruiri mai profunde din partea angajaților prin atragerea unei părți mai mari din preocupările și interesele lor în orbita organizației. Cei aflați la conducerea organizațiilor utilizează pentru aceasta o fuziune a aspectelor formale și informale ale organizației. Această strategie a marcat „orientarea culturală“ în teoria managementului, cu accentul pus pe valori, dăruire, motivație, lucru în echipă și enunțarea misiunii. De exemplu, organizațiile oferă acum facilități de recreere și distracție, servicii de cumpărături, grupuri de lectură și chiar servicii de găzduire. Nici unul dintre aceste servicii suplimentare nu se leagă în mod logic cu obiectivul explicit al organizației, dar se speră ca toate împreună să genereze un „sentiment de comunitate“ și să-i îndemne pe membri să se identifice cu compania. Asemenea sentimente, aparent străine de spiritul organizațional, sunt socotite a amplifica dăruirea membrilor față de scopurile organizațiilor, neutralizând astfel efectele adverse ale cadrului pur impersonal sugerat de criteriile raționalității.

Comunitățile și organizațiile acționează adesea ca și cum libertatea membrilor ar fi presupusă, chiar dacă practicile lor nu se ridică până la propriile lor pretenții. Evident, în această situație membrii pot pleca sau acționa în moduri contrare așteptărilor dominante. Există totuși un caz în care organizația neagă în mod explicit libertatea de a pleca, iar oamenii sunt ținuți forțat sub jurisdicția ei. Sunt organizațiile numite de Erving Goffman „instituții totale“. Instituțiile totale sunt comunități impuse, în care viața membrilor în totalitatea ei se supune unei reglementări scrupuloase, necesitățile lor fiind definite și satisfăcute de organizație. Acțiunile sunt atunci apreciate în mod explicit potrivit regulilor organizaționale. Internatele școlare, cazărmile militare, închisorile și spitalele de boli mintale aproximează toate, în grade diferite, modelul instituției totale. Cei aflați în asemenea instituții sunt ținuți întotdeauna

sub o supraveghere regulată, astfel încât deviațiile de la reguli să fie vizibile și apoi supuse prevenției sau corecției. Nici angajamentul spiritual, nici speranța în câștiguri materiale nu pot fi invocate spre a determina un comportament dezirabil și a garanta dorința membrilor de a rămâne împreună și a coopera. Aflăm astfel o altă caracteristică a instituției totale: diviziunea strictă dintre cei care stabilesc regulile și cei siliți să le respecte. Eficiența coerciției – ca singur substitut pentru angajament și calcul – depinde de cât din falia existentă între cele două părți ale diviziunii rămâne imposibil de acoperit. Acestea fiind spuse, relațiile personale se dezvoltă și în cadrul instituțiilor totale și adesea se întind în spațiul dintre supraveghetori și supravegheați.

Rezumat

În concluzia celui de-al doilea volum al studiului său *The Information Age*, Manuel Castells scrie că suntem martorii unei dezvoltări a rețelelor, piețelor și organizațiilor guvernate din ce în ce mai mult de „așteptări raționale". Totuși, dacă acesta e fondul unei tendințe dominante în societățile occidentale contemporane, lucrul cel mai izbitor în examinarea pe care am făcut-o legăturilor ce unesc este deopotrivă diversitatea grupărilor umane. Toate sunt forme de interacțiune umană în care grupul există în virtutea faptului că este o rețea statornică de acțiuni interdependente ale membrilor săi. Aserțiunea „există un colegiu" se referă la faptul că un anumit număr de persoane se adună pentru a se angaja într-o rutină numită predare, adică o întâlnire în vederea comunicării al cărei scop este învățatul și care este structurată spațial și temporal în așa fel încât o persoană vorbește în fața celorlalte, care ascultă și iau notițe. În interacțiunile dintre ei, membrii grupului sunt ghidați de o imagine a ceea ce reprezintă comportamentul corect în împrejurările date.

Aceste imagini nu sunt niciodată complete, astfel capacitatea lor de a furniza o rețetă pentru orice situație care ar putea interveni se micșorează corespunzător. Cadrul ideal pentru interacțiune este constant interpretat și reinterpretat, iar acest proces favorizează noi orientări și așteptări. Interpretarea nu poate decât să se repercuteze asupra imaginii înseși, și astfel practicile și așteptările inerente cadrului ideal se modelează și se transformă reciproc, neîntrerupt.

Partea a II-a

CUM NE TRĂIM VIAȚA: OBSTACOLE, ALEGERI ȘI CONSTRÂNGERI

CAPITOLUL 4

Decizii și acțiuni: putere, alegere și datorie morală

În cursul activităților noastre cotidiene, ne punem neîncetat întrebări. Unele pot apărea destul de regulat fără să ne preocupe prea mult, în timp ce altele se pot naște din schimbări radicale ale circumstanțelor în care ne aflăm, ducând la o reflecție mai profundă. Întrebările de acest tip privesc probleme care nu ne preocupă în mod obișnuit, dar care sunt totuși relevante pentru ceea ce suntem și pentru felul în care concepem lumea din jurul nostru. Uneori, aceste nelămuriri duc la întrebarea: „De ce s-a întâmplat asta?" Când punem această întrebare ne angajăm într-un obicei comun tuturor și care caracterizează în același timp activitatea științifică. E obiceiul de a explica evenimentele ca „efecte ale unor cauze". Subiectul capitolului de față este modul în care aceste probleme sunt legate și determină deciziile și acțiunile noastre din viața cotidiană.

Luarea deciziilor

Atunci când se pune problema unor explicații cauzale, curiozitatea noastră este satisfăcută, în general, când conchidem că evenimentul era inevitabil sau cel puțin foarte probabil. De ce a fost o explozie în casa din josul străzii? Pentru că a fost o scurgere de gaz din conducte și, gazul fiind inflamabil, o scânteie a fost suficientă pentru a-l aprinde. De ce nu a auzit nimeni când hoțul a spart fereastra?

Pentru că toată lumea dormea și de obicei oamenii nu aud ce se petrece când dorm. Căutarea unei explicații se oprește odată ce am descoperit că un eveniment este întotdeauna, sau în cele mai multe cazuri, urmat de un altul. În prima situație, putem vorbi de o „lege", pentru că nu există excepții, în timp ce în a doua e vorba despre o „normă", pentru că se întâmplă în cele mai multe, dar nu în toate cazurile. În nici una dintre situații nu poate interveni alegerea, pentru că un eveniment îi urmează celuilalt *cu necesitate.*

Acest tip de explicație devine problematic când se aplică la domeniul comportamentului uman. La urma urmei, noi avem de-a face cu evenimente produse de acțiuni ale unor oameni care au posibilitatea să aleagă modul de a se comporta. Pentru că, potențial, se putea alege între mai multe moduri de a acționa, evenimentele nu pot fi socotite inevitabile. De aceea nu există un set de afirmații generale din care evenimentele să poată fi deduse cu un anumit grad de certitudine și, prin urmare, să poată fi socotite predictibile. Putem încerca să înțelegem un eveniment retrospectiv, adică putem interpreta acțiunea cu mintea de pe urmă, pe baza anumitor reguli, sau a configurației unui context, dar ele trebuie mai întâi să fie respectate pentru ca acțiunea să poată avea loc. Se pare totuși că ceva lipsește, pentru că știm din proprie experiență că oamenii se angajează în anumite activități cu un scop precis. Ca atare, oamenii au „motive" pentru a crea sau a răspunde unei situații pe care o consideră, dintr-un motiv sau altul, preferabilă. Putem spune prin urmare că avem capacitatea de a alege între diferite cursuri de acțiune. Evident, se poate observa că a conduce o mașină și a opri când semaforul este roșu reprezintă o formă curentă de comportament, dar asta nu dovedește decât o preferință determinată de un motiv – în acest caz, evitarea unui accident.

Acțiunile omenești pot fi diferite, chiar în condiții și cu motivații asemănătoare. Simplu spus, oamenii pot trage concluzii diferite, pot înlătura anumite motive și ignora anumite circumstanțe. Știm prea bine că diferiți oameni se pot comporta diferit în condiții obiectiv identice. Dacă dorim să știm de ce a fost aleasă o formă

de acțiune mai degrabă decât alta, putem să ne îndreptăm atenția asupra procesului de luare a deciziei pentru respectiva persoană. Deși atractivă ca soluție, această idee încă nu este adecvată, deoarece presupune că asemenea decizii sunt formulate potrivit unor alegeri conștiente, îndreptate spre scopuri explicit exprimate. Ajungem astfel să abordăm acțiunile nereflectate, care pot fi de două feluri.

Mai întâi, după cum am văzut mai devreme, sunt acțiunile ce țin de *obișnuință*. Ne trezim, ne spălăm pe dinți și îndeplinim rutina matinală pe jumătate adormiți, dar nu ne amintim să fi luat o decizie conștientă de a urma respectiva rutină, ba chiar putem să ne gândim la altceva în timp ce o îndeplinim. Tot astfel, mâncăm la ore regulate și dezvoltăm tot felul de deprinderi ce devin parte a acțiunilor noastre, fără o planificare conștientă. În cazurile în care astfel de rutine sunt întrerupte de evenimente neașteptate, trebuie să luăm decizii, pentru că obiceiul nu mai e suficient pentru a ne orienta. Comportamentul uzual reprezintă astfel sedimentul experienței trecute. Mulțumită repetării regulate, el ne scutește de nevoia de a gândi, calcula și decide în multe dintre acțiunile noastre, atâta timp cât circumstanțele cu care ne confruntăm apar după un model regulat. Într-adevăr, acțiunile noastre sunt atât de înrădăcinate în obișnuință, încât ar fi dificil să descriem cum și de ce se petrec. După cum am văzut, ele parvin atenției noastre când lucrurile merg rău, adică atunci când se prăbușește regularitatea și rânduiala mediului în care se petrec.

Al doilea tip de acțiuni nereflectate sunt cele ce iau naștere în urma unor emoții deosebite. Acțiunile *afective* sunt caracterizate de o suspendare a calculului rațional ce determină obiectivele și posibilele consecințe ale acțiunilor. Astfel de acțiuni sunt compulsive și surde la vocea rațiunii. Totuși, cu trecerea timpului, pasiunile se mai răcesc și deliberarea întrerupe actul. Acțiunile de acest fel pot avea drept rezultat rănirea celor pe care-i iubim și prețuim, dar dacă actul ar fi premeditat, n-ar mai fi afectiv, pentru că ar fi rezultatul unei decizii calculate. Putem spune deci că o acțiune este afectivă în măsura în care rămâne nereflectată, spontană, nepremeditată și

îndeplinită înainte de a cântări argumentele sau de a lua în considerare consecințele.

Acțiunile ce țin de obișnuință și cele afective sunt adesea descrise ca „iraționale". Asta nu înseamnă că ar fi prostești, ineficiente, greșite sau dăunătoare, nici nu sugerează vreo evaluare a utilității actului, pentru că multe deprinderi pot fi eficiente și folositoare. Într-adevăr, ele ne permit să îndeplinim activitățile practice care constituie viața cotidiană, scutindu-ne de povara analizei tuturor acțiunilor înainte de a le săvârși. În mod asemănător, o izbucnire de mânie fără cuvenita considerare a consecințelor ne poate ajuta să-i facem pe oameni să înțeleagă ce simțim cu privire la un eveniment, la o acțiune sau la o problemă. Din acest punct de vedere, o acțiune irațională poate fi mai eficientă decât una rațională.

O acțiune *rațională* se caracterizează printr-o alegere conștientă între mai multe cursuri de acțiune alternative, îndreptate spre îndeplinirea unui scop. În această perspectivă „instrumental-rațională", *mijloacele* sunt alese potrivit necesităților respectivului *scop*. O altă formă de acțiune rațională necesită de asemenea alegerea mijloacelor în funcție de atingerea scopurilor, dar în acest caz respectivele scopuri sunt considerate a avea o valoare mai mare decât altele. Acțiunile „valoric-raționale" sunt astfel motivate de considerații precum „ce e drag inimii", ce e atractiv, dezirabil și mai strâns legat de nevoia resimțită pe moment. Cele două forme au în comun alegerea mijloacelor potrivit unor scopuri date și faptul că potrivirea dintre acestea este criteriul ultim în alegerea dintre o decizie corectă și una greșită. Mai mult, au în comun faptul că actul de a alege este voluntar, în măsura în care actorul și-a exercitat libertatea de alegere fără să fie stimulat, tras, împins ori silit, și nici din obișnuință sau dintr-o izbucnire pasională de moment.

Când ne alegem cursul de acțiune în urma unei deliberări conștiente și raționale, anticipăm de asemenea și rezultatele probabile. Pentru asta trebuie să fim la curent cu situația în care se va petrece acțiunea și cu rezultatele pe care ne așteptăm să le atingem. În mod normal, vom lua în considerare deopotrivă resursele disponibile și

valorile ce ne determină comportamentul. Pierre Bourdieu împarte formele de capital folosit în cadrul acțiunilor noastre în capital simbolic, cultural și economic. Capitalul simbolic se referă la puterea de a conferi înțeles obiectelor, atributelor și caracteristicilor, capitalul cultural reprezintă aptitudinile și cunoștințele pe care le deținem și de care ne putem folosi în acțiunile noastre, iar capitalul economic se referă la accesul la resurse materiale și bogăție. Aceste resurse pot fi folosite în multiple feluri și diferă unele de altele prin faptul că sunt atractive în diferite grade și pentru motive diferite. Capitalul simbolic va conferi înțeles obiectelor și atributelor și va stabili astfel ce anume are valoare și din ce motive. Putem alege apoi să ne exercităm aptitudinile în urmărirea acelor lucruri care promit să fie cele mai folositoare sau care ne pot crește volumul de resurse disponibile și ameliora astfel orizontul viitor de libertăți. În fine, valorile prezidează asupra deciziei noastre de a cheltui suplimentar pentru un nou aparat hi-fi, pentru o vacanță sau pentru o serie de cărți de sociologie. A fi la curent cu resursele și valorile de care dispunem ne arată gradul de libertate de care ne bucurăm, adică ce putem face și ce nu.

Valori, putere și acțiune

Când vorbim despre ceea ce putem face ne referim la capacitatea noastră de a acționa, în care, alături de abilitatea de a ne monitoriza acțiunile, se cuprind cele două dimensiuni ale acțiunii sociale. Putem avea capacitatea de a ne monitoriza acțiunile, însă aria de libertăți de care ne bucurăm spre a fi capabili de acțiune este distribuită diferențiat. Simplu spus, oameni diferiți au grade de libertate diferite. Faptul că oamenii sunt diferiți în ce privește libertatea de alegere se referă la inegalitatea socială; un termen mai recent, folosit într-un context mai larg, este cel de „excludere socială". Unii oameni se bucură de mai multe opțiuni datorită accesului la mai multe resurse, iar situația aceasta poate fi descrisă în termeni de *putere*.

Puterea este înțeleasă cel mai bine ca urmărire a unor scopuri liber alese către care sunt orientate acțiunile noastre și ca stăpânire a mijloacelor necesare pentru urmărirea scopurilor alese. Puterea este deci o capacitate care face posibilă acțiunea. Cu cât au mai multă putere, cu atât oamenii au un orizont mai vast de opțiuni și un domeniu mai larg de rezultate pe care le pot urmări în chip realist. A fi mai puțin puternic, sau chiar neputincios, înseamnă a fi nevoit să-ți moderezi sau chiar să-ți restrângi speranțele realiste puse în rezultatul acțiunilor. Prin urmare, a avea putere înseamnă a fi capabil să acționezi mai liber, în timp ce a fi relativ mai puțin puternic, sau lipsit de putere, înseamnă a avea libertatea de alegere limitată de deciziile luate de alții prin intermediul capacității lor de a determina acțiunile noastre. Exercitarea autonomiei de către o persoană poate avea drept rezultat situația de heteronomie a alteia. Reducerea libertății altora prin urmărirea sporirii libertății proprii se poate realiza prin două metode.

Prima metodă este *constrângerea*. Ea constă în manipularea acțiunilor astfel încât resursele altor oameni, oricât de mari ar părea în alte contexte, să devină inadecvate sau ineficiente într-un anumit context. Datele jocului se schimbă în întregime prin manipularea unei situații în așa manieră încât cei ce manipulează să fie în avantaj; de exemplu, indiferent dacă victima unui jaf este un bancher bogat sau un politician puternic, resursele lor, care le asigură un mare grad de libertate în alte contexte, își pierd capacitatea de a acționa când se trezesc în fața unui cuțit sau a forței fizice brute a unui agresor, pe o stradă întunecată și pustie. În mod asemănător, a forța reconsiderarea unor valori prețuite poate avea drept rezultat sentimentul oamenilor că practicile lor sunt evaluate sau puse sub semnul întrebării de alți oameni cărora ei nu le recunosc autoritatea. Ca reacție la această situație, alte valori vor ajunge să se impună. De exemplu, în condițiile extreme din lagărele de concentrare, valoarea supraviețuirii și autoapărării poate eclipsa total orice altă opțiune.

Cea de-a doua metodă constă în strategia *înrolării* dorințelor celorlalți în slujba propriilor scopuri. Această strategie este caracterizată printr-o manipulare a situației în așa fel încât alți oameni să

poată ajunge la valorile pe care le urmăresc numai dacă respectă regulile stabilite de deținătorul puterii. Astfel, zelul și eficiența cu care sunt uciși dușmanii sunt răsplătite cu înălțarea poziției sociale a bravului soldat prin acordarea de medalii și citarea în ordinul de zi. Lucrătorii din uzină își pot asigura standarde de viață mai ridicate (salarii mai mari) în măsura în care lucrează cu zel și se supun fără întrebări edictelor manageriale. Valorile subordonaților devin atunci resursele superiorilor. Ele nu sunt apreciate ca scopuri în sine, ci ca mijloace de utilizat în slujba obiectivelor stabilite de deținătorii puterii. Cei care sunt supuși unor asemenea manipulări nu au însă altă alegere decât să renunțe la o parte considerabilă din libertatea lor.

Acțiunile celorlalți afectează atât valorile care ne determină scopurile, cât și evaluarea pe care o facem cu privire la cât este de realistă atingerea acestor scopuri. Caracterizăm scopurile noastre drept „realiste“ sau drept simple „visuri“ în funcție de relațiile pe care le avem cu ceilalți și de resursele pe care putem spera să le punem în joc în acțiunile noastre. Totuși, de unde au apărut aceste valori? La urma urmei, de ce acordăm o apreciere specială unor scopuri și desconsiderăm sau minimalizăm altele? Au vreo legătură cu libera alegere valorile ce ne determină orientarea? Aceste întrebări sunt fundamentale pentru a ne înțelege pe noi înșine, contextele în care interacționăm și influențele asupra comportamentului nostru. Să ne gândim la următorul exemplu.

Să presupunem că intenționăm să mergem la facultate imediat după liceu. Prietenii noștri au însă altă părere și, în discuțiile despre opțiunile pe care le avem, ne conving că ne vom distra mai bine dacă începem să lucrăm imediat, în loc să ne condamnăm la trei sau patru ani de sacrificii, sărăcie și datorii ulterioare. Ca urmare, ne răzgândim, căutăm de lucru pentru un venit imediat și, pentru o vreme, ne bucurăm de beneficiile ce decurg de aici. Conducerea anunță însă la un moment dat că va reorganiza birourile și va elimina din pozițiile inutile, dar că slujba noastră e sigură și perspectivele de promovare sunt promițătoare. Colegii noștri, membri ai

sindicatului, votează pentru grevă, iar conducerea răspunde că, în eventualitatea unei greve, se vor pierde comenzi importante și toată lumea își va pierde slujba. În mod normal, intenția noastră este să evităm această perspectivă, însă majoritatea colegilor, prin votul lor, pare să pună solidaritatea deasupra siguranței propriei slujbe. Reflectând asupra poziției noastre, ne dăm seama că interesele noastre sunt strâns legate de ale colegilor și votăm și noi pentru grevă. Consecința este acum că ne putem pierde slujba, și împreună cu ea libertățile de care venitul nostru ne-a permis să ne bucurăm.

Ce se întâmplă aici? Valorile adoptate de oameni spre a se orienta și a-și justifica acțiunile se schimbă în cursul interacțiunii sociale în diferite contexte. Oamenii sunt influențați în anumite feluri, lucru care se manifestă printr-o modificare în ierarhia importanței pe care o acordă anumitor valori. Aceasta înseamnă că aleg, în mod conștient sau de la sine, anumite scopuri înaintea altora. Oricum ar fi, consecința este că scopurile cărora li s-a atribuit prioritate pot fi justificate ca fiind mai satisfăcătoare, mai demne sau mai înălțătoare din punct de vedere moral. În acest fel, ne armonizăm cu ideea pe care o avem despre ceea ce se cuvine și ceea ce nu se cuvine făcut în viață.

După cum am observat, nu toate valorile sunt alese în mod conștient, pentru că multe din acțiunile noastre sunt deprinderi și rutine. Câtă vreme acțiunile rămân determinate de obișnuință, ne oprim rareori să ne întrebăm ce valori slujesc. Acțiunile ce țin de obișnuință nu au nevoie de justificare câtă vreme nu suntem solicitați să le explicăm, fie că solicitarea vine din partea altora, fie că ia naștere în urma unor schimbări abrupte în circumstanțele în care acționăm. Aceste justificări exprimate verbal – cele *despre* acțiunile noastre – pot fi dificil de dat. Dacă suntem forțați, putem răspunde că „Așa se face asta dintotdeauna“ sau „Așa stau lucrurile“. Răspunsul nostru sugerează că îndelungatul timp în care aceste obișnuințe au persistat le acordă o autoritate care în mod normal nu-i pusă la îndoială. Să ne amintim totuși că e vorba aici de explicații „forțate“, stârnite de întrebare.

Ceea ce constatăm aici este că acțiunea rămâne determinată de obișnuință câtă vreme nu e solicitată să se legitimeze, adică nu i se pretind referințe la valorile și scopurile pe care se presupune că le slujește. Ea funcționează prin autorepetare, în general potrivit aceluiași model, doar în virtutea obișnuinței. Valorile care determină aceste acțiuni sunt sedimentate la nivel subconștient, iar noi nu devenim conștienți de influența lor decât atunci când suntem puși în situația de a lua o hotărâre deliberată: de exemplu, în situații în care valori pe care le respectăm sunt puse la îndoială sau sfidate prin solicitarea de a-și dovedi legitimitatea. În acest punct, autoritatea respectivelor valori e pusă la îndoială.

Despre cei care ocupă poziții de comandă asupra altora, poziții delimitate de regulamente, se poate spune că exercită autoritate. Evident, ea influențează comportamentul, însă forma particulară a relației e dată de regulile ce circumscriu raporturile dintre subordonat și superior. Astfel, întorcându-ne la discuția noastră despre birocrație, putem vedea cum conferă autoritate regulile ce stau la baza diviziunii ierarhice a muncii în organizații. Pentru a fi totuși acceptată ca legitimă, este nevoie nu numai ca relația să se conformeze anumitor reguli, ci totodată ca ea să fie justificată de convingeri împărtășite de toți cei care li se supun și să existe consimțământul liber de participare la ea. Când toate aceste trei condiții sunt întrunite – reguli, justificare și consimțământ – înseamnă că cineva se supune autorității și valorilor pe care aceasta se bazează.

Pentru ca o persoană sau o organizație să devină autoritate pentru noi, trebuie să ofere o legitimare sau un argument care să demonstreze de ce ar trebui ca îndemnul lor să fie preferat altora. Ne-am mai întâlnit cu o astfel de legitimare în forma tradiției, înțeleasă ca prețuire și confirmare dată de trecerea timpului. Istoria, ni se spune, își ține legați urmașii, iar ceea ce ea a împreunat nu trebuie separat de nici o cutezanță omenească. Oricum, cei care caută să obțină o acceptare populară a valorilor predicate de ei vor căuta mai degrabă să dezgroape din adâncuri o dovadă originală, sau presupusă ca atare, a autenticității lor istorice, și nu se vor bizui pur și simplu pe vechimea lor. Imaginea despre trecutul

istoric este întotdeauna selectivă, iar respectul oamenilor pentru acest trecut poate fi pus în slujba competiției contemporane între valori. Odată acceptat că anumite valori erau și ale strămoșilor noștri, ele devin mai puțin vulnerabile față de critica contemporană. *Legitimarea tradiționalistă* devine deosebit de atractivă în epoci de schimbări rapide, care nu pot decât genera anxietate și tulburare; această legitimare pare să ofere un set de opțiuni relativ sigure, mai puțin chinuitoare.

Alternativa ar fi de a susține noi valori ca o expresie a revelației. Acest tip de argument e asociat cu *legitimarea carismatică*. Carisma este o calitate observată mai întâi în studiul influenței profunde și necontestate exercitate de Biserică asupra credincioșilor. Conceptul de carismă se referă în acest caz la convingerea credinciosului că Biserica deține un acces privilegiat la adevăr. Totuși, ideea nu trebuie limitată numai la credințele și instituțiile religioase. Putem vorbi despre carismă de fiecare dată când acceptarea anumitor valori este motivată de credința că cel care le predică e înzestrat cu puteri deosebite și că acestea garantează adevărul concepției și justețea alegerii lui. Prin urmare, rațiunea oamenilor obișnuiți nu are mijloacele de a judeca aceste pretenții, și deci nici un drept de a pune la îndoială forța viziunii lor. Cu cât carisma liderilor e mai puternică, cu atât ordinele lor sunt mai greu de pus la îndoială și cu atât oamenilor le vine mai ușor să-i urmeze în situații de incertitudine.

Se spune că trăim din ce în ce mai mult într-o epocă de anxietate în care relațiile dintre încredere și risc se schimbă în permanență. Anthony Giddens susținea că controlul asupra vieții asociat cu societățile tradiționale a trecut la agenți externi, având drept rezultat creșterea sentimentului de neputință. Pe măsură ce învățăm mai multe despre mediul în care trăim, în sensul că anumite aspecte ale descoperirilor științifice sunt difuzate prin mass-media în conștiința cotidiană, oamenii înțeleg mai bine că formele trecute de autoritate nu sunt atât de invulnerabile pe cât credeau. Sociologul german Ulrich Beck a scris despre aceste tendințe din societatea modernă vorbind despre o „societate a riscului". S-ar putea observa că toate acestea pot fi însoțite de o cerere de soluții carismatice

la problema valorilor mereu schimbătoare, anumite partide politice sau mișcări sociale ieșind în față pentru a oferi o soluție surogat. Aceste organizații se pot ulterior transforma în purtătoare colective de autoritate carismatică, așezând influența pe o bază cu totul nouă și mai stabilă, care în principiu poate supraviețui liderului carismatic.

Centrul autorității carismatice pare să se fi deplasat de la arena religioasă și politică, deși asta nu înseamnă că cea dintâi nu are revirimente spectaculoase, cu exemple ocazionale de secte care cer membrilor sinuciderea în masă ca ultim act de credință. Apariția mass-media joacă un rol în această deplasare, cu efecte ce se dovedesc zguduitoare. Simpla expunere în fața unei foarte largi audiențe a vedetelor de televiziune, sau a personalităților publice prezente pe ecranele televizoarelor, pare să aibă o foarte puternică influență în acest curent. Precum liderii carismatici de odinioară, acestea pot fi creditate cu o capacitate de judecată superioară, exemplificată prin faptul că devin modele de urmat pentru anumite stiluri de viață. Numărul mare de oameni care caută la personalități publice orientări și sfaturi în privința opțiunilor personale întărește această putere și adaugă forță validității unor asemenea surse.

Cele două legitimări pe care le-am discutat – cea tradiționalistă și cea carismatică – au în comun o caracteristică: amândouă implică renunțarea la dreptul nostru de a alege în privința valorilor și pot fi asociate cu renunțarea la responsabilitate. Alții sunt cei care au ales pentru noi și pot fi făcuți răspunzători pentru consecințele acțiunilor noastre. Mai există însă un al treilea tip, la care am făcut deja aluzie: legitimarea *legal-rațională*. Ea implică faptul că anumite organizații și persoanele în măsură să vorbească în numele lor au dreptul de a ne spune ce acțiuni se cuvin săvârșite, în timp ce datoria noastră este de a ne supune fără altă discuție. În acest caz, se pare că însăși problema înțelepciunii sau calității morale a recomandării își pierde importanța. În acest moment ea devine lege, iar autoritatea ce ne determină acțiunea este aleasă prin porunca legii. Legitimarea legal-rațională separă acțiunea de alegerea valorică și pare prin urmare s-o facă independentă de valoare. Executanții ordinului nu au nevoie să analizeze moralitatea acțiunii pe care li s-a ordonat

s-o îndeplinească, nici să se simtă răspunzători în cazul în care acțiunea nu se conformează unui criteriu moral. Ei vor reacționa cu indignare ipocrită la orice reproș în această privință, cu justificarea că „nu am făcut decât să îndeplinesc ordinele primite de la superiorii mei legali".

Legitimarea legal-rațională poartă în sine posibilitatea unor consecințe sinistre, din cauza tendinței de a absolvi actorii de responsabilitatea pe care o au de a face alegeri valorice. Crimele în masă și genocidul din cel de-al Doilea Război Mondial și din alte câteva războaie ulterioare oferă cele mai evidente exemple, deși nicidecum unice sau excepționale, ale unor asemenea consecințe. Cei care au săvârșit crimele refuză să accepte responsabilitatea morală, atrăgând atenția asupra determinării legale a supunerii la ordin. Prin aceasta, ei resping acuzația că decizia de a se supune a fost, de fapt, o alegere morală din partea lor.

Simplul tertip al extinderii lanțului de comandă dincolo de percepția executanților duce la îndepărtarea valorilor pe care le slujesc acțiunile din câmpul vizual al actorilor, făcând ca acțiunea să apară liberă de valori și scutită de judecata morală. Actorilor li se oferă, ca să spunem așa, eliberarea de povara libertății lor, care vine întotdeauna cu corolarul responsabilității pentru acțiunile săvârșite. Rezultă de aici un amestec tensionat între datoria morală și dorința de supraviețuire ce decurge din apartenența la un grup. La această identitate de grup (după cum am văzut) se poate ajunge cu consecințe dezastruoase pentru cei definiți ca „celălalt". La rândul lor, aceste probleme variază potrivit situației în care ne găsim și valorilor la care aspirăm. Pentru o mai profundă analiză, să abordăm problemele competiției, excluderii și proprietății.

Motivația acțiunii

Majoritatea acțiunilor noastre, dar nu toate, sunt motivate de nevoile pe care le avem. Acestea pot fi nevoi elementare, ținând de supraviețuire, și nevoi legate de alcătuirea rațională a realității

sociale ce ne oferă un anumit grad de satisfacție. Așa cum am sugerat, satisfacerea acestor nevoi depinde de autonomia acțiunilor noastre, iar aceasta, la rândul ei, de capacitatea de a monitoriza, înțelege și reflecta asupra acțiunilor, ca și de capacitatea de a acționa. De câte ori spunem, la urma urmei, despre un obiect: „Am nevoie de el. Trebuie neapărat să-l am“?

Este foarte important dacă asemenea exprimări au loc în situații de sărăcie relativă sau de abundență relativă. În Occident, stilul de viață pare strâns legat de capacitatea de a consuma, dar asupra țelului acestui consum reflectăm rareori, iar atunci când o facem, îl putem justifica drept satisfacere a unor nevoi neîmplinite. Este de observat totuși că în expresia anterioară s-a produs o deplasare, cea de-a doua propoziție punând un accent mai puternic pe ideea susținută în prima. Clarificarea lasă să se întrevadă o trecere de la satisfacerea unei nevoi exprimate la faptul că absența ei determină o stare de deprivare ce va submina autoconservarea și chiar supraviețuirea! Fără ea, viața respectivei persoane va fi incompletă, insuportabilă, și însăși existența îi poate fi pusă în pericol.

Calitatea de a fi necesar pentru supraviețuire sau autoconservare face din obiectul dorinței un „bun“. După cum au scris filozoful francez Gilles Deleuze și psihanalistul Félix Guattari, îndată ce dorința și achiziția devin una, simțim o „lipsă“ deosebită în viața noastră. Această breșă este umplută de dorința de a dobândi ceva: de exemplu, mărfuri ce pot fi cumpărate la magazin în schimbul banilor, liniștea pe stradă în timpul nopții sau aer curat și apă necontaminată, ce nu pot fi obținute fără efortul concertat al multor altora. Nevoile nu ne pot fi satisfăcute decât dacă obținem accesul la bunurile în chestiune, fie prin permisiunea de a le utiliza, fie devenind proprietarii lor. Aceasta implică însă întotdeauna alți oameni și acțiunile lor. Oricât de concentrate asupra sinelui ne-ar fi motivațiile, intră în joc legăturile noastre cu alți oameni și, chiar dacă nu ne dăm seama, devenim și mai dependenți de acțiunile altora și de motivele care-i ghidează.

Această situație nu este evidentă de la prima vedere. Dimpotrivă, ideea de a deține bunuri în proprietate este înțeleasă în general

ca o chestiune „privată". Se pare că obiectul (proprietatea) este cumva invizibil legat de proprietar; în această legătură presupunem că stă esența proprietății. Dacă cineva este proprietarul a ceva, atunci există în același timp un drept de folosință, determinat de voința proprietarului. Evident că acest drept este limitat în diferite feluri. De exemplu, copacii din grădina noastră luați în evidență pentru conservare nu pot fi tăiați fără permisiune oficială, nici nu ne putem da foc la casă fără riscul de a fi urmăriți în justiție. Dar faptul că e necesară o lege specială pentru a ne împiedica să dispunem de proprietatea noastră în acest fel nu face decât să susțină principiul general potrivit căruia autodeterminarea și proprietatea sunt strâns legate. Oricum, în acest punct al discuției apar chestiuni problematice.

Mai întâi, ideile de proprietate, muncă și dreptul de a utiliza proprietatea și a dispune de ea nu sunt libere de influența genului, etniei sau clasei. Multă vreme am echivalat dreptul la proprietatea noastră cu munca pe care am depus-o pentru a o obține. Această echivalență are o istorie îndelungată și apare în lucrările filozofului John Locke din secolul al XVII-lea. Aici găsim ideea dreptului de proprietate stabilit de cel dintâi muncitor care și-a însușit-o și care o transmite generațiilor următoare – un principiu în vigoare și astăzi. Totuși, pe baza unei concepții speciale despre motivația umană, Locke susținea un „contract social" care să introducă ordinea în ceea ce altminteri ar fi o lume socială și politică haotică. În demonstrația sa, Locke face apoi un salt. Pentru că femeile sunt considerate „sentimentale" și „dependente în chip natural" de bărbați, ele nu dețin astfel de drepturi. Căsătoria este un contract la care femeile se angajează pentru a da naștere fiilor ce vor moșteni proprietatea. Contractul de căsătorie asigură astfel stabilitatea drepturilor de proprietate în cadrul societății și descendența neîntreruptă a bărbaților prin intermediul fiilor. În afară de presupunerea că rațiunea este inerentă bărbatului, chiar înainte de a fi membru al societății (am văzut deja cum ne formează grupurile identitatea socială prin punerea în contrast cu o poziție ce îndepărtează oamenii

de societățile de care aparțin), aceeași calitate îi este refuzată unei jumătăți a rasei umane pe baza unei prejudecăți încă actuale: femeile sunt sentimentale iar bărbații sunt raționali. Rezultatul este excluderea femeilor din contractul social.

Chestiunea excluderii femeilor ne conduce la altă chestiune problematică. Descrierea populară a relației de proprietate lasă deoparte un aspect central al exercitării acesteia. Ea este, mai mult decât orice, o relație de *excludere.* Ori de câte ori spunem „Asta îmi aparține", sugerăm implicit că *nu* este a altcuiva. Proprietatea nu este o calitate privată, ci ține de social, exprimând o relație specială între un obiect și proprietarul său și, în același timp, o relație specială între proprietar și alți oameni. A deține un lucru înseamnă a refuza altora accesul la el. Prin urmare, la un nivel, proprietatea stabilește o dependență reciprocă, însă nu ne unește atât cu lucrurile și cu alții cât ne separă de oameni. Proprietatea separă, într-o relație de antagonism reciproc, pe cei care dețin obiectul de cei care nu-l dețin. Primii îl pot utiliza și pot chiar abuza de el (dacă nu sunt limitați anume de vreo lege), în timp ce ceilalți nu au acest drept. De asemenea, poate face asimetrică relația dintre oameni (să ne amintim de analiza făcută puterii), adică cei cărora li se refuză accesul la obiectul proprietății trebuie să se supună condițiilor stabilite de proprietar ori de câte ori au nevoie sau vor să-l utilizeze. Nevoia lor și dorința de a o satisface îi pune astfel într-o poziție de dependență față de proprietar.

Orice fel de proprietate divide și deosebește oamenii. Totuși, proprietatea conferă putere numai dacă nevoile celor excluși pretind folosirea obiectului deținut. De exemplu, proprietatea asupra uneltelor, a materiilor prime ce trebuie prelucrate prin munca omenească, a tehnologiei și a locurilor unde are loc prelucrarea oferă o astfel de putere. Nu același lucru se întâmplă în cazul bunurilor de consum. A deține un automobil, un video-recorder sau o mașină de spălat ne poate face viața mai ușoară sau mai plăcută, ne poate chiar spori prestigiul, însă nu ne conferă cu necesitate putere asupra altora. Numai dacă, bineînțeles, nu vor și alții să se folosească de

aceste lucruri pentru confortul și plăcerea lor proprii, caz în care am putea stabili condiții de folosință, cărora ei trebuie să li se supună. Majoritatea lucrurilor pe care le deținem nu ne conferă putere, ci independență față de puterea altora, prin faptul că nu avem nevoie să folosim ceea ce dețin ei. Cu cât este mai mare proporția nevoilor pe care ni le putem satisface în acest fel, cu atât mai puțin trebuie să ne conformăm regulilor și condițiilor stabilite de alți oameni. În acest sens, proprietatea este o circumstanță ce împuternicește, pentru că poate extinde autonomia, acțiunea și alegerea, proprietatea și libertatea fiind astfel considerate adesea strâns legate.

Revenind la ceea ce spuneam mai devreme, principiul care stă la baza proprietății este că drepturile altora sunt limitele propriilor noastre drepturi, și astfel, pentru ca libertatea noastră să sporească, este necesară o restrângere a exercițiului libertății celorlalți. Potrivit acestui principiu, proprietatea ca circumstanță ce oferă posibilitatea acțiunii vine întotdeauna împreună cu diferite grade de constrângere. Principiul presupune un conflict de interese ireductibil din perspectiva „jocului cu sumă zero". Se presupune astfel că prin împărțire și cooperare nu se câștigă nimic. În situația în care capacitatea de a acționa depinde de controlul asupra resurselor, a acționa rațional înseamnă a urmări principiul „fiecare pentru sine". Iată cum ne apare sarcina conservării de sine.

Pierre Bourdieu a scris despre ceea ce numea „acceptarea doxică". El folosea această expresie pentru a sugera felul în care ne folosim în mod curent de o mulțime de categorii de gândire pentru a înțelege, fără să reflectăm însă asupra lor. Una dintre ideile cele mai puternice, dacă nu cea mai puternică, este ideea de autoconservare bazată pe competiție. Imboldul competitorilor este dorința de a-i exclude pe rivalii reali sau potențiali de la utilizarea resurselor pe care le controlează, speră să le controleze sau visează să le controleze. Bunurile pentru care concurează rivalii sunt considerate insuficiente: se crede că nu sunt destule pentru a-i satisface pe toți și că anumiți rivali trebuie forțați să accepte

mai puțin decât ar vrea să posede. Faptul că anumite dorințe sunt menite a nu fi satisfăcute – relațiile dintre învingători și perdanți trebuind să fie ca atare marcate permanent de antipatie sau dușmănie reciprocă – constituie o parte esențială a ideii de competiție și o premisă fundamentală a acțiunii competitive. Pentru același motiv, nici un câștig de pe urma competiției nu e socotit sigur dacă nu e protejat activ și vigilent împotriva atacurilor și contestării. Lupta competitivă nu se sfârșește niciodată, iar rezultatele sale nu sunt niciodată finale și ireversibile. De aici decurg o serie de consecințe.

Mai întâi, orice competiție conține în sine o tendință spre monopol. Marile corporații devin în prezent și mai mari, prin fuziuni ce pun în joc imense sume de bani. În cursul acestui proces, partea învingătoare tinde să permanentizeze și să asigure câștigul, căutând să le nege perdanților dreptul de a-l contesta. Deși evanescent și de neatins, obiectivul suprem al competitorilor este să elimine competiția, cu urmarea că relațiile competitive au o tendință intrinsecă de a se autodesființa. Lăsate libere, în cele din urmă șansele se vor polariza abrupt. Resursele se vor regrupa și vor tinde să devină și mai abundente de o parte a relației, devenind și mai insuficiente de cealaltă. Foarte adesea, o astfel de polarizare a resurselor va conferi părții învingătoare putința de a dicta regulile oricărei interacțiuni viitoare, interzicându-le perdanților posibilitatea de a contesta regulile. În asemenea cazuri, câștigul se transformă într-un monopol ce va atrage și mai multe câștiguri și va adânci și mai mult prăpastia dintre cele două părți. Asemenea motive l-au făcut pe proeminentul economist John Kenneth Galbraith să scrie, în cartea sa *The Culture of Contentment*, că este necesară intervenția guvernamentală pentru a preveni „tendințele autodistructive ale sistemului economic“.

În al doilea rând, polarizarea șanselor generată de activitățile monopoliste tinde, pe termen lung, să ducă la un tratament diferențiat al învingătorilor și perdanților. Mai devreme sau mai târziu, învingătorii și perdanții se fixează „permanent“ în aceste categorii. Învingătorii vor da vina pentru eșecul perdanților pe inferioritatea

lor inerentă, aceștia fiind astfel declarați răspunzători de propria lor neșansă. Este triumful tipului de gândire ce consideră că problemele sociale au soluții individuale, biografice. Oamenii respectivi sunt apoi descriși drept inepți, vicioși, instabili, depravați, deșănțați sau demni de dispreț din punct de vedere moral, adică lipsiți tocmai de calitățile socotite necesare competiției care a dus de la bun început la starea aceasta de fapt. Astfel definiți, perdanților li se neagă legitimitatea nemulțumirii. Săracul este înjosit ca leneș și neglijent, *depravat* mai degrabă decât deprivat. Considerându-i lipsiți de caracter, chiulangii și înclinați spre delincvență și încălcarea legii, se poate spune că și-au „ales“ propria soartă. În mod asemănător, în societățile dominate de bărbați, femeile înseși sunt învinuite pentru oprimarea în care se găsesc, explicându-se limitarea lor la funcții presupuse a fi mai puțin prestigioase și dezirabile printr-o inferioritate „înnăscută“, manifestată prin emotivitate excesivă și lipsă de spirit competitiv.

Moralitate şi acţiune

În zilele noastre, defăimarea victimelor competiției este unul dintre mijloacele cele mai puternice de înăbușire a unei alte motivații pentru acțiune: datoria morală. Motivația morală se află în conflict cu cea a câștigului pentru că pretinde solidaritate, ajutor dezinteresat, dispoziția de a-l ajuta pe aproapele aflat în nevoie fără a cere sau aștepta vreo recompensă. Atitudinea morală se exprimă în respectul față de nevoile altuia și are adesea ca urmare abținerea proprie și renunțarea la câștigul personal.

Max Weber observa că distincția dintre activitatea economică și viața de familie este una dintre caracteristicile cele mai evidente ale societăților moderne. Efectul general este izolarea sferelor în care câștigul și, respectiv, datoria morală reprezintă considerațiile dominante. Atunci când suntem angajați în activități economice suntem separați de rețeaua legăturilor familiale. Suntem, cu alte cuvinte, eliberați de presiunea datoriei morale. Considerațiilor ce

țin de câștig li se poate acorda prin urmare atenția pe care o pretinde succesul activității economice, în timp ce, în chip ideal, viața de familie și celelalte forme de trai în comun modelate după ea ar trebui să fie libere de motivațiile câștigului. Într-un chip în egală măsură de ideal, activitățile economice n-ar trebui să fie afectate de motivații al căror imbold vine din sentimente morale, astfel încât acțiunea instrumental-rațională să prevaleze. La urma urmei, am observat deja că ideea de organizație este încercarea de a ajusta acțiunea umană la cerințele ideale de raționalitate. Vedem acum din nou că o asemenea încercare trebuie să implice, mai mult decât orice, înăbușirea considerațiilor morale prin reducerea oricărei sarcini la simpla alegere între a refuza sau a accepta supunerea la o comandă. Sarcina este de asemenea redusă la o mică parte din scopul general urmărit de organizație ca întreg, astfel încât consecințele mai ample ale actului nu sunt în mod necesar vizibile pentru actor. Și, cel mai important, organizația înlocuiește responsabilitatea morală cu disciplina, și atât timp cât, în calitate de membru al unei organizații, un individ urmează cu strictețe regulile și comenzile superiorilor, el este eliberat de îndoieli morale. O acțiune reprobabilă din punct de vedere moral, de neimaginat în alte condiții, devine brusc o posibilitate reală.

Capacitatea disciplinei organizaționale de a înăbuși sau suspenda rezervele morale a fost demonstrată cu prisosință în experimentele notorii ale psihologului american Stanley Milgram. În aceste experimente, desfășurate în anii ’60, un număr de voluntari au fost instruiți să aplice șocuri electrice dureroase subiecților unei „cercetări științifice“ false. Majoritatea voluntarilor, convinși de scopurile științifice nobile ale cruzimii lor și bazându-se pe presupusa judecată superioară a cercetătorilor însărcinați cu proiectul respectiv, au urmat instrucțiunile cu strictețe, fără să se sperie de urletele victimelor. Ceea ce a dezvăluit acest experiment la o scară mică și în condiții de laborator a fost demonstrat la dimensiuni inimaginabile de practica genocidului din timpul celui de-al Doilea Război Mondial și după el. Uciderea a milioane de evrei inițiată și supravegheată

de câteva mii de lideri și oficiali naziști a fost o gigantică operație birocratică implicând cooperarea a milioane de oameni „obișnuiți". Aceștia conduceau trenurile ce transportau victimele spre camerele de gazare și lucrau în fabricile producătoare de gaz otrăvitor sau de dispozitive pentru crematorii. Rezultatul final era atât de îndepărtat de sarcinile simple cu care se îndeletniceau în fiecare zi, încât legătura le putea scăpa sau era împiedicată să pătrundă în conștiință.

Chiar dacă funcționarii unei organizații complexe sunt conștienți de efectele ultime ale activității comune la care iau parte, efectele sunt adesea prea îndepărtate pentru a-i îngrijora. Depărtarea poate fi o chestiune ce ține mai degrabă de mental decât de distanța geografică. Din cauza diviziunii muncii pe orizontală și pe verticală, acțiunile oricărei persoane individuale sunt, de regulă, mediate de acțiunile multor altora. În cele din urmă, contribuția noastră proprie pălește ca semnificație, iar influența asupra rezultatului final pare prea mică spre a fi serios luată în considerare ca o problemă morală. Aceste „tehnici de neutralizare", cum le numește sociologul american David Matza, le permit celor ce săvârșesc acțiunile în cauză să se elibereze de responsabilitatea ce le incumbă. La urma urmei, poate că au făcut doar lucruri inofensive și nedăunătoare, precum schițe tehnice, raporturi, completări de fișe sau pur și simplu au pornit și oprit mașinile care amestecau două componente chimice. Le-ar veni greu, așadar, să recunoască vreo legătură între corpurile carbonizate dintr-o țară exotică și acțiunile lor.

Birocrația folosită în slujba unor scopuri inumane și-a demonstrat capacitatea de a înăbuși motivațiile morale nu numai printre angajați, ci și mult în afara granițelor organizației birocratice înseși. Și a reușit asta prin apelul la principiul autoconservării, managementul birocratic al genocidului asigurându-se de cooperarea multora dintre victime și de indiferența morală a majorității celor neimplicați. Viitoarele victime au fost transformate în „captivi psihologici", fiind amăgite de promisiunile iluzorii ale unui tratament blând ca recompensă a supunerii; ele sperau în pofida speranței

că ceva mai poate fi salvat, că anumite pericole pot fi îndepărtate, cu singura condiție să nu-i supere prea tare pe opresori, pentru ca astfel cooperarea să le fie răsplătită. În multe cazuri, această supunere anticipată se exprima prin faptul că victimele se dădeau la o parte din drum pentru a face plăcere opresorilor, ghicindu-le intențiile dinainte și traducându-le în fapt cu însuflețire. Soarta inevitabilă nu le era dezvăluită decât în ultimul moment. Managerii genocidului își atingeau astfel scopurile cu minimum de dezordine și nu era nevoie de mulți oameni care să supravegheze marșul lung și supus către camerele de gazare.

Cât despre cei neimplicați, supunerea lor, sau cel puțin tăcerea însoțită de inacțiune, a fost asigurată prin stabilirea unui preț greu pentru orice expresie de solidaritate cu victimele. Alegerea unui comportament corect din punct de vedere moral ar fi însemnat atragerea unei pedepse cumplite. Acestea fiind datele problemei, interesul pentru autoconservare a înlăturat datoria morală, iar tehnicile de raționalizare au fost lăsate să-și îndeplinească scopul. De exemplu: „Nu puteam ajuta victimele fără să pun în pericol viața mea și pe a membrilor familiei mele; puteam salva eventual o persoană cel mult, însă dacă nu reușeam, zece ar fi murit." Asemenea raționalizări erau sprijinite de acei savanți care, prin separarea mijloacelor de scopuri în cercetarea lor, ofereau ideologiei dominante dovada științifică a inferiorității persoanelor supuse cumplitelor crime. Subiecții erau transformați în „obiecte" inferioare, a căror manipulare și distrugere devenea nu o problemă morală, ci una de pricepere tehnică a experților, a căror autoritate se presupunea că-i eliberează pe făptași de orice răspundere pentru suferințele provocate altor ființe umane.

Trebuie să recunoaștem că cele de mai sus reprezintă o ilustrare extremă a opoziției dintre autoconservare și datoria morală, însă „purificarea etnică" de acest tip se practică încă. Oricum, această opoziție își lasă amprenta și asupra condiției umane cotidiene, chiar dacă într-o formă mai puțin extremă. În cele din urmă, eliminarea obligațiilor morale poate fi facilitată de tratamentul

statistic aplicat acțiunilor omenești. Privite ca numere, obiectele umane își pot pierde individualitatea, fiind astfel lipsite de o existență separată ca purtătoare de drepturi ale omului și de obligații morale. Ceea ce contează atunci este categoria în care au fost repartizate în mod oficial. Clasificarea însăși se poate apoi concentra pe anumite caracteristici comune ale indivizilor pentru care organizația și-a exprimat interesul. Aceasta poate autoriza în același timp o neglijare a tuturor celorlalte caracteristici ale unei persoane, deci și a celor care fac din ea un subiect moral și o ființă umană unică și de neînlocuit.

Pentru Michel Foucault, pe măsură ce populația a crescut și viața socială a devenit mai complicată, grija pentru cetățeni a devenit o preocupare centrală a statului. Un nou regim a luat naștere atunci în arta guvernării, în care viața cotidiană a devenit obiectul intervenției, în dorința de a formula predicții și a controla populația, totul asistat cu abilitate de dezvoltarea raționalizării statistice. Oamenii au fost atunci organizați și disciplinați potrivit strategiilor urmărite cu aceste scopuri în vedere. Productivitatea muncii a fost foarte importantă în aceste raționalizări. Locurile de detenție dinainte au devenit spitale în care cei inapți să lucreze, din motive fizice sau din alte motive, s-au transformat în obiecte ale intervenției medicale. Aici s-a născut ideea de „psihiatrie". Oricum, trebuie să ne punem întrebarea: dacă au fost folosite asemenea mijloace, care era scopul și care erau consecințele lor? Nu numai guvernele, ci și marile corporații, incluzând serviciile de marketing și de asigurări, clasifică populația cu scopul de a aduna informații. Am văzut deja că problemele legate de activitatea economică se află în tensiune cu morala. De ce? Pentru că oamenii sunt tratați ca mijloace în urmărirea intereselor, nu ca scopuri în sine. Aceasta se poate întâmpla totuși la fel de bine în situații nedeterminate de astfel de interese, așa cum am văzut în exemplele anterioare.

Mai există și un alt factor care înăbușă moralitatea: mulțimea. S-a observat că oamenii care se găsesc strâns îngrămădiți în spații limitate împreună cu mulți alții pe care nu-i cunosc – pe care nu

i-au întâlnit în alte circumstanțe, cu care n-au interacționat înainte și cu care sunt puși laolaltă în prezent numai dintr-un motiv temporar și accidental – sunt gata să se comporte într-un fel socotit inacceptabil în condiții „normale”. Cele mai sălbatice comportamente se pot răspândi brusc în mulțime într-un mod comparabil doar cu un incendiu de pădure, cu o explozie sau cu o epidemie. Într-o mulțime adunată accidental, de exemplu într-un magazin aglomerat sau la cinematograf într-un moment de panică, oamenii covârșiți de dorința autoconservării îi pot călca în picioare sau împinge în foc pe semenii lor, doar pentru a-și asigura un loc în care să poată respira sau pentru a scăpa de pericol. În mulțime, oamenii sunt capabili să comită acte pe care nici unul n-ar fi capabil să le îndeplinească lăsat de unul singur. Dacă mulțimea poate comite acte pe care membrii ei individuali le-ar respinge, aceasta se datorează „anonimatului“; indivizii își pierd individualitatea și se „dizolvă“ în adunările anonime. Mulțimea poate dispărea la fel de repede pe cât s-a adunat, iar acțiunea ei colectivă, oricât de coordonată ar putea părea, nici nu urmărește și nici nu generează interacțiuni permanente. Tocmai caracterul temporar și ilogic al acțiunii mulțimii face posibil comportamentul pur afectiv al membrilor ei individuali. Pentru o clipă trecătoare, poți renunța la inhibiții, poți uita de obligații și se pot suspenda regulile.

La prima vedere, comportamentul rațional al organizațiilor birocratice și irupția dezlănțuită a mâniei mulțimii pot părea doi poli opuși. Totuși, ambele tind spre „depersonalizare“, putând astfel reduce înclinația spre acțiunea morală prin anonimat. La urma urmei, oamenii rămân subiecți morali atâta timp cât sunt recunoscuți ca *oameni*, adică ființe demne de un tratament rezervat numai ființelor umane și considerat potrivit pentru orice ființă umană. Aceasta presupune că partenerii noștri de interacțiune au propriile lor nevoi particulare, care sunt la fel de îndreptățite și importante ca ale noastre și merită aceeași atenție și același respect. Ori de câte ori anumitor persoane sau categorii de oameni li se neagă dreptul la responsabilitatea noastră morală, ele sunt tratate

ca „mai puțin umane", ca având o „umanitate defectă", „nedeplin umane" sau pur și simplu „neumane". Pentru a ne proteja împotriva acestui fapt, după cum spunea gânditoarea și romanciera franceză Simone de Beauvoir, trebuie să-i tratăm pe cei pe care-i întâlnim nu ca pe membri ai unei clase, națiuni sau alte colectivități, ci ca indivizi ce reprezintă un scop în sine.

Nu toți membrii speciei umane pot fi incluși în universul obligațiilor morale. Multe triburi „primitive" își dau nume care înseamnă „ființe umane". În societățile bazate pe sclavie, exista un refuz implicit de a recunoaște umanitatea unor triburi străine și membrilor lor, sclavilor fiindu-le acordat statutul de „unelte vorbitoare" și fiind apreciați numai în lumina utilității lor pentru sarcina ce le era atribuită. În practică, statutul de umanitate limitată însemna că cerințele esențiale ale unei atitudini morale – respectul pentru nevoile altor persoane, inclusiv, și mai presus de orice, recunoașterea integrității și sanctității vieții – nu erau considerate obligatorii în relație cu purtătorii respectivului statut. Se pare că istoria constă dintr-o extindere treptată, însă necontenită, a ideii de umanitate, cu o tendință pronunțată a universului obligațiilor morale de a deveni mereu mai larg, coincizând într-un final cu întreaga specie umană.

Procesul nu s-a desfășurat fără poticniri. Secolul al XX-lea este notoriu pentru apariția unor concepții foarte influente care făceau apel la excluderea unor întregi categorii de populații – clase, națiuni, rase sau religii – din universul obligațiilor. Pe de altă parte, perfecțiunea acțiunii organizate birocratic a atins un nivel la care inhibițiile morale nu mai pot practic interveni în considerentele de eficiență. Combinația celor doi factori – posibilitatea de a suspenda responsabilitatea morală, oferită de tehnologia birocratică a managementului, și prezența concepțiilor gata oricând să dea frâu liber acestei posibilități – a avut de multe ori ca efect restrângerea cu succes a universului obligațiilor. Ceea ce a deschis calea unor consecințe diverse, precum teroarea în masă practicată în societățile comuniste împotriva membrilor claselor dușmane și a persoanelor

considerate că le sprijină; discriminarea continuă a minorităților rasiale și etnice în țări altfel foarte mândre de performanța lor în domeniul drepturilor omului, multe dintre ele practicând apartheidul deschis sau pe ascuns; vânzarea de arme unor țări ulterior înfierate pentru lipsa de moralitate, cărora li se putea apoi declara război numai pentru a fi ținta acelorași arme; ca și numeroase cazuri de genocid, de la masacrul armenilor din Turcia, lichidarea milioanelor de evrei, țigani și slavi de către Germania nazistă, până la gazarea kurzilor sau uciderile în masă din Cambodgia, fosta Iugoslavie și Ruanda. Linia de demarcație a universului de obligații rămâne până în ziua de azi o problemă disputată.

Înăuntrul universului de obligații, caracterul îndreptățit al nevoilor altor oameni este recunoscut. Se cuvine făcut tot ce e cu putință pentru a le asigura bunăstarea, a le crește speranța de viață și a le da acces la avantajele pe care societatea le are de oferit. Sărăcia, boala sau deznădejdea vieții lor de zi cu zi reprezintă o provocare și o admonestare pentru toți ceilalți membri ai aceluiași univers de obligații. Puși în fața unei astfel de provocări, ne simțim obligați să ne scuzăm, să oferim o explicație convingătoare a motivului pentru care s-a făcut atât de puțin spre a le ușura povara și a motivului pentru care nu se poate face mult mai mult; ne simțim obligați de asemenea să dovedim că s-a făcut tot ce se putea face. Ceea ce nu înseamnă cu necesitate că explicațiile oferite sunt adevărate. Auzim, de exemplu, că serviciile de sănătate oferite în general populației nu pot fi îmbunătățite pentru că „nu putem cheltui bani înainte de a-i obține". Ceea ce ascunde o asemenea explicație este că profiturile obținute de medicina privată de la oamenii bogați sunt trecute la rubrica „câștiguri", în timp ce serviciile oferite celor care nu-și pot permite prețurile medicinei private sunt contabilizate la „cheltuieli". Astfel de explicații ascund un tratament diferențiat al nevoilor, în funcție de capacitatea de a plăti. Totuși, însuși faptul că explicația este considerată necesară mărturisește recunoașterea că oamenii ale căror nevoi medicale sunt neglijate rămân, într-o anumită măsură, înăuntrul universului de obligații.

Rezumat

Autoconservarea și datoria morală se află adesea în tensiune. Nici una dintre ele nu poate pretinde că e mai „naturală“ decât cealaltă, adică mai bine armonizată cu înclinațiile naturii umane. Dacă una obține o precedență în defavoarea celeilalte și devine un motiv dominant al acțiunii umane, cauza dezechilibrului poate fi de obicei găsită în contextul social al interacțiunii. Interesul personal și motivele morale devin dominante în funcție de circumstanțe asupra cărora oamenii ghidați de ele pot avea doar un control limitat. S-a observat totuși că două persoane pot acționa diferit în fața acelorași circumstanțe. Astfel, puterea circumstanțelor nu este niciodată absolută, iar alegerea între cele două motive contradictorii rămâne deschisă chiar și în condiții extreme, în timp ce acțiunile noastre individuale, după cum am văzut, sunt dependente de acțiunile altora. O înclinație morală în felul de a acționa față de alții devine și o precondiție a stimei și respectului de sine.

CAPITOLUL 5

Cum se petrec lucrurile: darurile, schimburile și intimitatea în relații

În discutarea acțiunii, puterii și alegerii, am examinat câteva din chestiunile ce ne determină viața cotidiană și deciziile cu care ne confruntăm în mod obișnuit în interacțiunea cu alții. Multe dintre aceste interacțiuni sunt determinate de ideile de dar și de schimb, care dau formă și conținut vieților noastre. În acest capitol ne vom continua călătoria în domeniul provocărilor, alegerilor și constrângerilor cu care ne confruntăm în mod curent, examinând ceea ce le încadrează și le determină.

Personal și impersonal: darul și schimbul

Pentru unii, datoriile bănești sunt un lucru ocazional, la care pot găsi soluții fără a schimba prea mult aspectele materiale și simbolice care alcătuiesc rutina și excepțiile ce le determină stilul de viață. Pentru alții, ele sunt o caracteristică de rutină a vieții și necesită o atenție cotidiană spre a putea îndeplini obligațiile pe care le au față de copii, familie și prieteni. Nu sunt ceva ocazional, ci ceva permanent care pretinde o atenție continuă și activități îndreptate spre diminuarea efectelor lor cele mai rele. Să ne gândim la scenariul următor.

Facturile de la creditori vin una după alta în locul în care trăim (nu folosim termenul „cămin" pentru că el implică o anumită permanență și securitate). Le sortăm și le ordonăm cât putem de bine după priorități. Unele pot fi urgente, vin de la creditori ce

ne amenință cu sechestrarea unei mobile prețuite sau a unei proprietăți spre a-și recupera parte din datorie. Ce putem face? Putem merge la o rudă apropiată să-i cerem un împrumut – dacă are posibilitatea să ne ajute. Putem explica situația și-i putem promite că plătim imediat ce lucrurile se îndreaptă. Rudele pot bombăni un pic și ne pot ține o predică despre virtuțile prevederii, prudenței și planificării și despre cât de important este să nu ne întindem mai mult decât ne e plapuma, însă vor băga mâna în buzunar dacă le stă în putință.

Mai există și altă opțiune. Am putea merge la o bancă sau la o agenție de credit. Dar vor fi funcționarii lor interesați de suferințele prin care trecem ca urmare a acestei situații? Le va păsa? Singura întrebare pe care ar putea s-o pună se referă la garanțiile posibile ce ar asigura plata împrumutului. Ne vor întreba despre venituri și cheltuieli, spre a evalua dacă putem restitui capitalul împrumutat și dobânda. Vor solicita documente doveditoare și, în cazul în care vor socoti că nu reprezentăm un risc excesiv și că putem plăti împrumutul la timp – împreună cu dobânzile ce asigură un bun profit –, s-ar putea să obținem banii.

În funcție de locul spre care ne îndreptăm pentru a ne rezolva problemele financiare, ne putem aștepta la două feluri foarte diferite de tratament. Concepții diferite privitoare la dreptul nostru de a primi asistență vor genera întrebări diferite. Rudele apropiate nu ne vor cerceta pesemne solvabilitatea, întrucât împrumutul nu este o decizie privitoare la cât de bună este afacerea. Ceea ce contează este că ne aflăm la strâmtoare și cerem ajutor. Un responsabil bancar, pe de altă parte, nu se află, în cadrul băncii, în situația de a fi preocupat de astfel de probleme, el nu vrea să știe decât care e probabilitatea ca împrumutul să reprezinte o tranzacție rezonabilă și profitabilă. Nu are nici o obligație, morală sau de altă natură, de a ne acorda împrumutul.

În acest caz, interacțiunea umană este influențată de două principii: *schimbul* echivalent și *darul*. În cel dintâi, interesul personal face regula. Chiar dacă persoanei care are nevoie de împrumut i

se poate recunoaște autonomia, drepturile și nevoile legitime, acestea sunt subordonate satisfacerii intereselor posibilului creditor sau organizației pe care o reprezintă. Înainte de orice, creditorul este ghidat de preocupările tehnice legate de riscul implicat în acordarea împrumutului, cât din el va fi plătit și ce beneficii materiale pot decurge din tranzacție. Aceste chestiuni și altele asemănătoare vor fi examinate pentru a se evalua dacă acțiunea este dezirabilă și a se stabili ordinea preferințelor între posibilități alternative. Părțile implicate în aceste interacțiuni vor negocia înțelesul echivalenței și vor folosi toate mijloacele aflate la îndemână spre a obține cea mai bună afacere posibilă, și deci a orienta tranzacția în favoarea lor.

După cum admitea antropologul francez Marcel Mauss în anii '20, ideea de dar pune o cu totul altă problemă. În acest caz, schimbul de daruri este motivat de o obligație legată de nevoile și drepturile celuilalt. Aceste daruri au o valoare simbolică pentru grupul căruia îi aparțin părțile implicate în interacțiune și au loc într-un sistem de credințe în care reciprocitatea este prețuită. Astfel, în actul de a dărui dăruim și ceva din noi înșine, ceea ce reprezintă un lucru mult mai apreciat decât calculele instrumentale care determină impersonalitatea relațiilor în schimbul echivalent. Chiar dacă ar putea interveni în cele din urmă, recompensa nu constituie un factor în aprecierea caracterului dezirabil al acțiunii. Bunurile sunt acordate numai pentru că cealaltă persoană are nevoie de ele și, fiind persoana care este, are dreptul la respectarea nevoilor sale.

Ideea de „dar" este un nume comun pentru o mare varietate de acte ce diferă în privința purității lor. Darul „pur" a fost și este un concept liminal – un fel de reper față de care sunt măsurate toate cazurile particulare. Acestea se îndepărtează de ideal în diverse grade. În forma cea mai pură, darul ar fi absolut dezinteresat și oferit fără a se ține seama de calitatea primitorului. Dezinteresul înseamnă absența oricărei forme de răsplată. Judecat după standardele obișnuite ale proprietății și schimbului, darul pur este o pierdere pură. În cele din urmă, câștigul este doar moral, iar acesta este un temei al acțiunii pe care logica proprietății nu-l poate recunoaște.

Valoarea morală a darului nu se măsoară cu prețul de piață al bunurilor și serviciilor oferite, ci exact prin pierderea subiectivă pe care o constituie pentru donator. A nu ține seama de calitatea primitorului înseamnă că singura calificare avută în vedere când este oferit darul este ca primitorul să aparțină categoriei oamenilor aflați în nevoie. Din acest motiv, generozitatea față de membrii propriei familii sau față de prieteni apropiați, pe care am discutat-o mai devreme, nu întrunește calitățile darului pur: ea individualizează primitorul drept persoană deosebită selectată pentru un tratament deosebit. Fiind deosebit, primitorul are dreptul să se aștepte la o asemenea generozitate de la cei cu care e legat printr-o rețea de relații speciale. În cea mai pură formă a sa, darul este oferit oricui ar putea avea nevoie de el, numai și numai pentru că are nevoie de el. Darul pur este astfel o recunoaștere a umanității celuilalt, care rămâne, în afară de asta, anonim și nu poate fi asociat nici unei regiuni anume din harta cognitivă a donatorului.

După cum am menționat, darul îi oferă donatorului o recompensă aparentă, dar care produce o profundă mulțumire – satisfacția morală că actul dăruirii este și un act prin care dăm ceva din noi înșine: este vorba de experiența altruismului, a sacrificiului de sine de dragul altei ființe umane. În contrast evident cu contextul schimbului sau urmăririi câștigului, o asemenea satisfacție morală crește în aceeași măsură cu caracterul dureros al sacrificiului de sine și al pierderii suferite. Filozoful și analistul social și de politici sociale Richard Titmuss a scris, de exemplu, despre donarea de sânge pentru serviciul național de sănătate britanic, care nu se bazează pe nici o altă recompensă afară de cea inspirată de motive *altruiste*. El spunea că donarea de sânge are caracteristici ce o deosebesc de alte forme de donație prin aceea că este „un act voluntar, altruist“. Înlocuirea unui asemenea altruism cu un sistem ce-ar face din sângele donat un bun de consum ar submina, susținea el, principiul său fundamental asociat valorilor acordate necunoscuților, și nu așteptărilor pe care le au oamenii față de societate.

Cercetările întreprinse asupra comportamentului uman în condiții extreme – război și ocupație străină – au demonstrat că

cele mai eroice cazuri de dăruire, în sensul sacrificării propriei vieți pentru a salva pe cineva a cărui viață este amenințată, au fost în general înfăptuite de oameni ale căror motive se apropiau foarte mult de idealul darului pur. Ei socoteau că ajutorarea altor ființe umane e pur și simplu datoria lor morală, o datorie care nu cerea nici o justificare, fiind firească, de la sine înțeleasă și elementară. Una dintre descoperirile remarcabile ale acestei cercetări este că cei mai altruiști dintre binefăcători nu înțelegeau eroismul deosebit al faptei lor, având tendința să minimalizeze curajul și virtutea demonstrată de ei.

Cele două feluri de tratament pe care le-am discutat la începutul acestui capitol oferă un exemplu de manifestare cotidiană a alegerii între dăruire și schimb. Ca o primă aproximare, putem numi *personală* relația cu rudele și *impersonală* relația cu responsabilul bancar. Ceea ce se întâmplă în cadrul relației personale depinde aproape în întregime de calitatea partenerilor interacțiunii, și nu de performanța lor. Într-o relație impersonală nu așa se pune problema. Aici numai performanța contează, nu calitatea. Nu contează cine sunt oamenii, ci numai ce este probabil să facă. Partenerul aflat în poziția de a acorda împrumutul se va interesa de trecutul clientului ca temei pentru a judeca probabilitatea comportamentului viitor, totul petrecându-se în termenii și condițiile unui acord formal.

Un sociolog american foarte influent după cel de-al Doilea Război Mondial, Talcott Parsons, considera opoziția dintre calitate și performanță drept una dintre cele patru mari opoziții din cadrul modelelor [*pattern*] de relații umane ce pot fi concepute, cărora le-a dat numele de „variabile de pattern". A doua pereche de opțiuni opuse între care putem alege este cea dintre „universalism" și „particularism". În situația dăruirii, oamenii nu sunt priviți ca aparținând unei categorii, ci ca indivizi particulari aflați în nevoie. Pentru responsabilul bancar, pe de altă parte, clientul nu este decât un membru al unei largi categorii de debitori din trecut, din prezent și eventual din viitor. Având de-a face cu atât de mulți „alții asemenea" înainte, responsabilul bancar va evalua persoana respectivă pe baza

unor criterii generale aplicate tuturor cazurilor asemănătoare. Rezultatul unui caz depinde deci de aplicarea unor reguli generale la cazuri particulare.

A treia variabilă de pattern stabilește de asemenea două cazuri luate în considerare în opoziție unul față de celălalt. Relația cu membrul familiei este „difuză", în timp ce relația cu responsabilul bancar este „specifică". Generozitatea rudei n-a fost doar un capriciu singular; n-a fost o atitudine improvizată anume pentru situația disperată relevată în cursul unei discuții. Predispoziția sa către persoana aflată în nevoie se revarsă asupra tuturor aspectelor vieții acesteia. Astfel, dorința de a ajuta în acest caz particular se manifestă pentru că ruda este în general binevoitoare față de persoana în nevoie și este interesată de tot ce privește viața ei. Comportamentul responsabilului bancar nu este angrenat în jurul cererii specifice, iar reacția lui la cerere și decizia finală se bazează pe faptele concrete ale cazului, nu pe alte aspecte ale vieții persoanei respective. Potrivit logicii situației, lucrurile importante pentru solicitant sunt irelevante pentru cântărirea cererii și eliminate din discuție, ceea ce este corect din punctul de vedere al responsabilului pus de către banca lui în situația de a acorda împrumuturi.

Cel de-al patrulea model de relații umane din teoria lui Talcott Parsons ar putea fi considerat fundamental pentru celelalte trei. Este cel al opoziției dintre „implicare afectivă" și „neutralitate afectivă". Anumite interacțiuni sunt îmbibate de emoții – compasiune, simpatie sau iubire –, în timp ce altele sunt detașate și lipsite de emoții. Relațiile impersonale nu stârnesc în actori alte sentimente decât pasiunea care-i îndeamnă să realizeze o tranzacție reușită. Actorii înșiși nu fac obiectul emoțiilor, în sensul de a fi plăcuți sau antipatici. Dacă negociază la sânge, încearcă să trișeze, mint sau evită să-și ia angajamente, o parte din nerăbdarea față de progresul exagerat de lent al tranzacției poate trece în atitudinea îndreptată către ei, sau pot fi chiar priviți drept persoane cu care „e o plăcere să faci afaceri". În general însă, emoțiile nu sunt considerate o parte indispensabilă a interacțiunilor impersonale, deși constituie însuși factorul ce face plauzibile interacțiunile personale.

În ce privește împrumutul acordat de o rudă, există probabilitatea ca părțile să intre în empatie și să împărtășească un sens al comuniunii în care fiecare se pune în poziția celuilalt spre a-i înțelege situația. Psiholoaga americană Carole Gilligan a identificat tendința femeilor de a adopta o „etică a compasiunii“ (fără să excludă bărbații de la o astfel de predispoziție), în care grija este orientată către alții, iar grija pentru sine e socotită „egoism“. O astfel de etică se leagă de responsabilitate, în care părțile implicate nu se consideră autonome, adică guvernate de reguli abstracte, ci „conectate“ cu ceilalți în relații ce impun. Nu acesta e cazul responsabilului bancar. O persoană care solicită un împrumut poate căuta să nu-l enerveze sau chiar să-l flateze, însă asemenea preocupări vor fi considerate încercări de influențare a deciziei, în măsura în care abat atenția de la calculul riscului legat de pierderi și câștiguri.

Probabil că distincția cea mai importantă dintre contextele de interacțiune personale și impersonale stă în factorii pe care se bazează actorii pentru succesul acțiunii lor. Cu toții depindem de acțiunile multor oameni despre care probabil știm foarte puține lucruri. Având atât de puține cunoștințe despre tipul de oameni pe care ne bazăm, o tranzacție ar fi imposibilă dacă n-am avea șansa de a rezolva problema într-o manieră impersonală. În condițiile unei cunoașteri personale limitate, apelul la reguli pare să fie singurul mod de a face posibilă comunicarea. Imaginați-vă ce volum imens și greu de manipulat de cunoștințe ar trebui adunat dacă toate tranzacțiile pe care le facem nu s-ar baza decât pe propriile evaluări temeinice ale calităților personale. Alternativa mult mai realistă de care dispunem este aceea de a avea câteva reguli generale care ghidează interacțiunile. Aceasta este una dintre justificările existenței mecanismului de piață ce guvernează o parte atât de mare din viața noastră. Totuși, aici este implicată și *încrederea* că partenerul interacțiunii va respecta aceleași reguli.

Multe lucruri în viață sunt astfel organizate încât să le permită partenerilor să interacționeze dispunând de informații puține unii despre alții, sau nedispunând deloc. De exemplu, ar fi aproape

imposibil pentru mulți dintre noi să apreciem dinainte capacitatea profesională și dăruirea medicilor spre care ne îndreptăm când suntem bolnavi. Un asemenea profesionalism nu constă numai din cunoștințe și competențe așa cum sunt ele certificate de corpurile profesionale după lungi perioade de școlarizare și multe examene, ci și în încredere. Adesea n-avem altă alegere decât să ne lăsăm pe mâna lor, sperând că vom primi în schimb îngrijirea de care avem nevoie. În acest caz și în altele asemănătoare, oameni pe care nu-i cunoaștem personal își iau asupra lor responsabilitatea de a garanta competența acelor persoane. Făcând asta și susținând standarde de etică profesională, ei ne determină să acceptăm serviciile acestora pe încredere. Anthony Giddens și sociologii germani Ulrich Beck și Niklas Luhmann au examinat relația dintre încredere și risc. Anthony Giddens definește riscul ca „încredere în competența unei persoane sau a unui sistem“ în ce privește anumite evenimente sau rezultate, „unde încrederea exprimă convingerea în probitatea sau iubirea dovedite de un altul, sau în corectitudinea unor principii abstracte (cunoașterea tehnică)“.

Tocmai fiindcă atâtea tranzacții se petrec într-un context impersonal devine atât de acută și chinuitoare nevoia de relații personale. Încrederea este o relație socială subminată de supunerea fără măsură la comandamente impersonale și la tratamentul rezervat mărfurilor pe piață – socotit adesea a fi chiar esența impersonalității. Nu e de mirare deci că filozoful și sociologul german Jürgen Habermas, analistul social american Francis Fukuyama și omul de afaceri și filantropul maghiar George Soros au observat, fiecare în felul său, că succesul unui asemenea mecanism depinde de un fundament cultural de comuniune și angajament. Dacă i se permite să domine necontrolat, piața va tinde prin urmare să submineze fundamentul pe care se bazează existența ei.

Am observat în multe ocazii că tendința de a extinde domeniul relațiilor personale este cu atât mai puternică cu cât depindem mai mult de oameni despre care nu avem decât cunoștințe vagi și superficiale și cu cât întâlnirile noastre sunt mai formale și mai

efemere. Aceasta are ca urmare o extrapolare forțată a așteptărilor ce se potrivesc numai tranzacțiilor personale asupra interacțiunilor îndeplinite cel mai bine la modul impersonal. Astfel, indignarea față de indiferența unei lumi impersonale este simțită probabil cel mai acut de cei care trec brusc dintr-o lume într-alta. De exemplu, tinerii aflați în pragul momentului când părăsesc lumea familiei și a prieteniilor adolescentine, relativ sensibilă la nevoile lor, pentru a pătrunde în lumea rece din punct de vedere emoțional a unei slujbe sau a unei meserii.

De aceea, asistăm la încercări de a renunța la această lume aspră și nemiloasă, în care oamenii par să servească numai ca mijloace în slujba unor scopuri prea puțin legate de fericirea și propriile lor nevoi. Unii „evadați“ încearcă să stabilească mici enclave comunitare, închise și autonome, în care sunt permise doar relațiile de tip personal. Asemenea încercări pot genera totuși dezamăgiri și nemulțumire. Se pare că efortul neîncetat necesar pentru a menține o înaltă intensitate a sentimentelor pentru o lungă perioadă de timp și pentru a absorbi frustrările ce iau naștere la ciocnirea dintre sentimente și considerațiile de eficacitate poate genera mai multă suferință decât experiența indiferenței din cealaltă variantă.

În căutarea sinelui: dragostea, intimitatea, grija și marfa

Dacă contextul personal nu poate acoperi întreaga complexitate a vieții, el rămâne totuși un ingredient indispensabil. Adânca noastră nevoie de relații personale „profunde și depline“ crește în intensitate cu cât este mai largă și mai impenetrabilă rețeaua de dependențe impersonale în care suntem prinși. Dacă avem o slujbă, la un moment dat suntem la lucru, apoi într-una dintre situațiile următoare: clienți într-un magazin, pasageri în autobuz, avion sau tren, spectatori la evenimente sportive sau la teatru, electori pentru partide politice, pacienți în cabinetul unui medic sau al unui dentist și

numeroase alte activități desfășurate în locuri diferite. Peste tot putem simți că numai o mică parte din noi înșine este prezentă. În fiecare context putem avea nevoie să ne amintim care sunt formele potrivite de comportament și să judecăm pe care o alegem ca acceptabilă sau inacceptabilă contextului. Nicăieri nu ne simțim acasă, adică noi înșine cu adevărat. Ce este deci în cele din urmă adevăratul „sine"?

Cei mai mulți dintre noi s-ar feri să aleagă o imagine de sine alcătuită dintr-un mozaic de roluri diferite. Cu toate astea, mai devreme sau mai târziu ajungem să ne împăcăm cu o pluralitate de „euri" și chiar cu o anumită lipsă de coordonare între ele. În măsura în care unitatea lipsește în mod evident în lumea exterioară, împărțită cum este într-o multitudine de tranzacții, trebuie să ne-o oferim în schimb prin intermediul coeziuni sinelui. După cum observa Georg Simmel la începutul secolului al XX-lea, în lumea dens populată și pestriță pe care o locuim, indivizii tind să se întoarcă înapoi spre sine în încercarea fără sfârșit de a găsi sens și unitate. Îndată ce ne concentrăm asupra noastră mai degrabă decât asupra lumii exterioare, copleșitoarea sete de unitate și coerență se articulează în căutarea identității sinelui. Această tensiune dintre adaptare și autonomie este o trăsătură recurentă a condiției umane, demonstrată de popularitatea unor cărți ce dezbat una din aceste teme, precum studiul postbelic al lui David Reisman despre natura schimbătoare a caracterului american intitulat *The Lonely Crowd*.

Nici unul dintre multele schimburi impersonale în care suntem implicați nu va fi suficient pentru a ne furniza identitatea pe care o căutăm, pentru că ea rezidă în afara oricăruia din aceste schimburi. Nici un context impersonal n-o poate acoperi pe deplin. În fiecare context suntem, ca să spunem așa, oarecum deplasați: simțim că sinele nostru real se află undeva în afara contextului interacțiunii ce are loc acum. Numai într-un context personal difuz, cu specificitatea lui, cu accentul pe calitate și saturat de afecțiune reciprocă, putem spera să găsim ce căutăm, și chiar atunci ne-am putea simți frustrați în încercarea noastră. Pesemne că sinele nostru rezidă mai

degrabă în acțiunile pe care le întreprindem în căutarea sa, decât într-o anumită stare finală în care autonomia și unitatea sunt incluse dincolo de orice îndoială.

Niklas Luhmann prezenta căutarea identității sinelui drept o covârșitoare nevoie de iubire – de a iubi și a fi iubiți. A fi iubit înseamnă a fi tratat de cealaltă persoană ca unic, ca diferit de oricine altcineva; înseamnă că persoana îndrăgostită acceptă că cei iubiți nu au nevoie să invoce reguli universale spre a-și justifica cererile sau imaginea pe care o au despre ei înșiși; înseamnă că persoana care iubește acceptă și confirmă suveranitatea partenerului și dreptul acestuia de a decide pentru sine și de a alege singur. Înseamnă, în esență, a fi de acord cu declarația încăpățânată și absolută a partenerului: „Ăsta sunt, asta fac și așa rămân!“

A fi iubit înseamnă de asemenea a fi înțeles, în sensul în care folosim termenul ca să spunem „Vreau să mă înțelegi!“ sau când întrebăm cu disperare „Mă înțelegi? Mă înțelegi *cu adevărat*?“ Această nevoie de a fi înțeleși reprezintă o chemare disperată adresată celuilalt de a se pune în pielea noastră, de a vedea lucrurile din punctul nostru de vedere și a accepta fără altă dovadă că avem un punct de vedere care se cuvine respectat pentru simplul motiv că e al nostru. Ceea ce urmărim în aceste situații este o confirmare a propriilor noastre trăiri intime – adică a motivelor noastre adânci, a imaginii unei vieți ideale, a propriei noastre imagini și a bucuriilor și suferințelor noastre. Vizată aici este *validarea* autoportretului pe care ni-l facem. O astfel de validare căutăm cerându-i partenerului să ne asculte cu seriozitate și cu simpatie atunci când vorbim despre noi înșine. După cum spune Luhmann, asta înseamnă că partenerul trebuie să-și „coboare pragul de relevanță“ și să accepte că tot ce se spune e semnificativ și demn de a fi ascultat și cântărit.

Există un paradox aici. Pe de o parte, constatăm nevoia unui sine întreg și unic, opus mozaicului de roluri. Avem așadar o afirmare și o dorință de unicitate, de a nu fi doar o rotiță în angrenajul impersonal al vieții. Pe de altă parte, avem conștiința că nimic nu există numai pentru că cineva își imaginează că există. Distincția

dintre fantezie și realitate e prin urmare necesară, și de aceea tot ce există cu adevărat trebuie să existe pentru alții așa cum există pentru noi. Ca atare, cu cât oamenii simt că reușesc să-și făurească un sine cu adevărat unic – prin unicitatea trăirilor proprii –, cu atât au mai multă nevoie de confirmarea socială a acestor trăiri. La prima vedere, se pare că o asemenea confirmare poate fi obținută numai prin iubire. În societatea noastră complexă, în care majoritatea nevoilor umane sunt abordate într-un mod impersonal, nevoia unei relații de dragoste pare mai profundă decât oricând. În consecință, povara care apasă asupra iubirii în existența noastră este formidabilă. După cum a descoperit cercetarea feministă, consecințele personale pe care le au neajunsurile vieții noastre publice conduc la presiuni încă și mai mari, la tensiuni și obstacole cu care se confruntă și pe care caută să le depășească iubiții, cu grade diferite de succes.

Ceea ce face deosebit de vulnerabilă și fragilă o relație de dragoste este nevoia de reciprocitate. Dacă cerem iubire, partenerul ne va pretinde foarte probabil reciprocitate, ne va cere să răspundem cu iubire. Adică (după cum am spus) să acționăm în așa fel încât să confirmăm realitatea trăirii partenerului: să înțelegem în același timp în care cerem să fim înțeleși. În chip ideal, fiecare partener se va strădui să afle un înțeles în lumea celuilalt. Cu toate astea, cele două realități nu vor fi identice. Când doi oameni se întâlnesc pentru prima oară, amândoi au în urma lor o biografie pe care n-o împărtășesc cu celălalt. Două biografii distincte vor produce mai mult ca sigur două ansambluri suficient de distincte de trăiri și așteptări. Acum ele trebuie renegociate. Cel puțin în anumite privințe, cele două ansambluri vor fi probabil reciproc contradictorii. E puțin probabil ca ambii parteneri să se considere unul pe altul reali și acceptabili fără să fie nevoie de o corecție sau de un compromis. Cel puțin un ansamblu, dacă nu amândouă, va trebui să renunțe la ceva de dragul unei relații de durată. Dar renunțarea desfide însuși scopul iubirii și însăși nevoia pe care se presupune că o satisface aceasta. Dacă au loc renegocieri, dacă amândoi partenerii ajung la un compromis, răsplata este nemăsurată.

Totuși, calea către finalul fericit e spinoasă și e nevoie de multă răbdare și înțelegere pentru a o străbate nevătămat. Mulți reușesc, însă prăpastia dintre ideal și realitate poate conduce la frustrări și tensiuni, ba chiar la divorț, separare sau violență domestică.

Richard Sennett a creat termenul de „comuniune distructivă“ pentru o relație în care ambii parteneri urmăresc obsesiv dreptul la intimitate, adică dreptul de a se deschide către partener și de a împărtăși întregul adevăr despre propria viață interioară, cu absolută sinceritate. În acest fel, nimic nu este ascuns, oricât de supărătoare ar fi informațiile pentru partener. Rezultatul este o enormă povară așezată pe umerii celuilalt, în măsura în care i se cere să fie de acord cu lucruri care nu-i stârnesc neapărat entuziasmul și să fie la rândul său la fel de sincer și onest. Richard Sennett nu crede că o relație de durată – mai ales o relație de *dragoste* – se poate construi pe fundamentul nestatornic al intimității reciproce. Sunt șanse foarte mari ca partenerii să pretindă unul de la altul lucruri pe care nu le pot oferi (sau mai degrabă nu doresc să le ofere având în vedere costul). În cursul acestui proces vor suferi și se vor simți chinuiți și frustrați. Cel mai adesea vor decide să-i pună capăt, renunțând la încercare și retrăgându-se. Unul sau altul dintre parteneri va alege să iasă din joc și să caute satisfacerea nevoii de autoconfirmare în altă parte.

Putem spune în urma acestor discuții că cerința reciprocității într-o relație de dragoste este un cuțit cu două tăișuri. Oricât ar părea de ciudat, cea mai puțin vulnerabilă este iubirea acordată ca dar: cel care dăruiește e pregătit să accepte lumea celuilalt, să intre în ea și să încerce s-o înțeleagă dinăuntru, fără să aștepte ceva similar în schimb. Aici nu e nevoie de negocieri, înțelegeri sau contracte. Îndreptată însă în ambele direcții, cerința intimității face inevitabile negocierile și compromisul. În acest punct, unul sau altul dintre parteneri poate fi prea nerăbdător sau prea interesat de sine pentru ca negocierea și compromisul să se petreacă cu ușurință. Cerința intimității fiind atât de greu de împlinit și atât de scump plătită, nu-i de mirare că se caută surogate de iubire,

respectiv cineva care să îndeplinească funcția iubirii fără să pretindă reciprocitate în schimb. Aici se află secretul succesului și popularității uimitoare a ședințelor de psihanaliză, consiliere, consiliere matrimonială și așa mai departe. Pentru dreptul de a ne deschide sufletul cuiva, de a face cunoscute altei persoane sentimentele noastre cele mai intime, spre a primi în final râvnita confirmare a identității proprii, nu e nevoie decât să scoatem bani din buzunar pentru un anumit serviciu.

Așa cum ne amintește Lynn Jamieson în studiul său despre intimitate în societatea modernă, dragostea și grija nu reprezintă neapărat același lucru. Poți plăti pe cineva să aibă grijă de tine în privința nevoilor zilnice fără ca acest cineva să te iubească, în timp ce „unii asociați simt o profundă afecțiune reciprocă pe care o numesc iubire fără ca totuși să aibă grijă unul de celălalt". Plata transformă relația analistului sau terapeutului cu pacientul sau clientul într-una impersonală. Poți fi astfel preocupat de tine și-ți poți împărtăși preocupările fără să-ți pese de cel ale cărui servicii au fost cumpărate și care a luat astfel asupra sa obligația de a te asculta ca parte a unei tranzacții de afaceri. Pacientul cumpără astfel iluzia de a fi iubit. Totuși, pentru că această relație se află într-un dezacord flagrant cu modelul de iubire socialmente acceptat, exercițiile psihanalitice tind să fie afectate de transfer. Acesta s-ar defini ca o tendință a pacientului de a interpreta greșit comportamentul „ca și cum" al analistului drept o expresie a iubirii și de a răspunde cu un comportament ce depășește cu mult termenii strict de afaceri și impersonali ai înțelegerii. Cazurile de transfer pot fi interpretate ca o confirmare puternică a terapiei ca substitut al iubirii.

Identitatea transformată în marfă

Anume pentru funcția de confirmare a identității, societatea de consum oferă un alt substitut al iubirii, poate mai puțin vulnerabil, prezentând o mare varietate de „identități" dintre care clientul

poate alege. Reclamele publicitare fac mari eforturi pentru a arăta că mărfurile pe care încearcă să le vândă fac parte dintr-un anumit stil de viață, astfel încât potențialii clienți să cumpere conștient simboluri ale unei asemenea identități pe care ar vrea s-o posede. Piața oferă instrumente de creare a identității ce pot fi folosite pentru a produce rezultate oarecum diferite între ele și deci personalizate. Cu ajutorul ei, putem pune laolaltă diferite elemente ale unui set complet de „instrumente identitare" ca să alcătuim un sine croit de noi înșine, pentru nevoile noastre. Putem învăța cum să apărem ca o femeie modernă, liberă și fără griji, ca o soție rezonabilă și plină de atenție, ca un magnat puternic, plin de încredere în sine, ca un amic plăcut, ca un macho bine făcut și sportiv, ca o făptură romantică, visătoare și însetată de iubire, sau orice amestec din toate astea la un loc! Avantajul identităților promovate de piață este că, fiind prezentate prin intermediul unor reclame publicitare pe care oamenii par să le aprobe, vin împreună cu elemente de aprobare socială, astfel încât suntem scutiți de chinul de a găsi o confirmare. Aprobarea socială nu trebuie negociată, pentru că a fost încorporată în produs de la bun început, dacă se poate spune așa.

Pentru unii, precum sociologul francez Jean Baudrillard, căutarea unui sine autentic pe piață nu e decât o iluzie. Tot ce obținem este aparența, care nu dezvăluie realitatea mai profundă a ceea ce suntem *cu adevărat*. Aparența este fabricată, preluată și aruncată, într-o seducție a consumului neîncetat. Dată fiind mulțimea alternativelor atât de populare și pretutindeni disponibile, efortul pretins de nevoia de a rezolva problema identității sinelui prin intermediul iubirii reciproce are șanse de succes tot mai reduse. Întrebat într-un interviu dacă iubirea există, Baudrillard a răspuns că există „simulacre", dar că nu are „mare lucru de spus despre iubire". Oricum, dacă are dreptate, atunci implicațiile analizei sale par să așeze o povară încă și mai mare asupra nevoii de reciprocitate și recunoaștere în cadrul unei relații de dragoste, în măsura în care oamenii se vor retrage spre a căuta experiențe mai autentice decât alternativele.

Așa cum am văzut, negocierea confirmării poate fi o experiență chinuitoare pentru un cuplu de îndrăgostiți. Succesul nu este posibil fără un efort îndelungat. E nevoie de sacrificiu de sine de ambele părți. Efortul și sacrificiul ar fi probabil mult mai frecvente și mai pasionate dacă n-ar fi disponibile substitutele „facile“. Ușor de obținut – unicul sacrificiu fiind despărțirea de o sumă de bani, dacă ai mijloacele – și comercializate agresiv, aceste substitute determină o diminuare a motivației pentru eforturi laborioase, de durată și adesea frustrante. Rezistența se înmoaie când e confruntată cu îmbietoare alternative mai puțin complicate și solicitante, promovate pe piață. Adesea, primul obstacol, primul pas înapoi într-un cuplu în formare și vulnerabil va fi de ajuns pentru ca unul sau ambii parteneri să dorească s-o lase mai moale ori să renunțe cu totul. Substitutele sunt frecvent căutate mai întâi cu intenția de a „susține“, și deci de a întări sau a resuscita, o relație de dragoste pe cale să eșueze. Totuși, mai devreme sau mai târziu, substitutele pot goli relația de funcția ei originară și pot drena complet energia care-i îndemna pe parteneri s-o reînvie la început.

Una dintre manifestările unei asemenea deprecieri a iubirii, discutată de Richard Sennett, este tendința de a înlătura *erotismul* și de a-l înlocui prin sexualitate. Erotismul înseamnă desfășurarea unei dorințe sexuale și în cele din urmă a relației sexuale înseși ca un centru în jurul căruia este construită și menținută o relație de dragoste de durată: un parteneriat social stabil, cu toate trăsăturile atribuite anterior relațiilor personale complexe. Sexualitatea înseamnă reducerea actului sexual la o singură funcție: satisfacerea nevoii sexuale. O asemenea reducere este adesea suplimentată de precauții speciale menite să împiedice nașterea simpatiei și obligațiilor reciproce în relația sexuală, și deci dezvoltarea ei într-un parteneriat personal deplin. Lipsit de iubire, sexul se reduce la o descărcare a tensiunii, în care partenerul este folosit ca un mijloc, în esență înlocuibil, de atingere a unui scop. O altă consecință este că emanciparea sexualității de contextul erotismului lasă relația de dragoste considerabil slăbită. Acum îi lipsește (sau trebuie să

împartă) una dintre cele mai puternice resurse pe care le are, iar stabilitatea sa devine încă și mai dificil de apărat.

O relație de dragoste este expusă astfel unui dublu pericol: se poate prăbuși sub presiunea tensiunilor interioare ori se poate transforma într-un tip de relație marcat de multe sau de toate caracteristicile unei relații impersonale – o relație de schimb. O formă tipică de relație de schimb, despre care am vorbit, este tranzacția dintre clientul unei bănci și responsabilul bancar. Am observat că singurul lucru important care se petrece aici este trecerea unui obiect anume sau a unui serviciu dintr-o parte în cealaltă – o schimbare de posesiune. Persoanele vii implicate în tranzacție nu fac nimic altceva decât să joace rolul de purtători sau mediatori, respectiv să susțină sau să faciliteze circulația bunurilor. Cu toate că se uită unul în ochii celuilalt, singurul lucru care-i interesează este obiectul schimbului, acordându-i în același timp celeilalte părți o importanță secundară, derivată, în calitate de deținător sau păstrător al bunului dorit. Bunul în sine este „văzut" prin partener. Ultimul lucru la care s-ar gândi partenerii sunt sentimentele delicate sau nevoile spirituale ale celuilalt. Motivele supreme ale acțiunii sunt de a da cât mai puțin și de a primi cât mai mult, și astfel ambii își urmăresc propriul interes, concentrându-și gândurile numai asupra sarcinii imediate. Se poate spune că în tranzacțiile schimbului impersonal interesele actorilor se află în conflict.

Într-o tranzacție de schimb, nimic nu este întreprins numai de dragul celuilalt. În acest sens, există tendința de a resimți o teamă asociată de a fi înșelat și necesitatea de a rămâne vigilent. Partenerii doresc o protecție împotriva egoismului părții celeilalte. Nu există nici un motiv să se aștepte ca cealaltă parte să acționeze dezinteresat, însă poate interveni insistența pentru o tranzacție corectă. Relația de schimb pretinde prin urmare reguli constrângătoare și o autoritate căreia i se încredințează sarcina de a aprecia corectitudinea tranzacției. Această autoritate trebuie să fie capabilă să-și impună decizia în cazuri de încălcare a corectitudinii. Din această nevoie de protecție iau naștere organisme precum asociații de consumatori

și instituții de control, însărcinate cu dificila misiune de a monitoriza corectitudinea schimbului și de a susține pe lângă autorități instituirea de legi care să restrângă libertatea părții mai puternice de a exploata ignoranța sau naivitatea celei mai slabe.

Rareori cele două părți implicate în tranzacție se află într-o poziție de egalitate reală. La urma urmei, cei care produc sau vând bunuri știu mult mai multe despre calitatea produsului lor decât pot afla vreodată cumpărătorii, indiferent de garanțiile de calitate ce li se dau. Vânzătorii pot foarte ușor forța un cumpărător credul să achiziționeze un produs fals prezentat, dacă nu există constrângeri legale. Cu cât bunurile sunt mai complexe și mai sofisticate din punct de vedere tehnic, cu atât sunt cumpărătorii mai puțin capabili să le judece adevărata calitate și adevărata valoare. Pentru a evita să fie înșelați, potențialii cumpărători trebuie să facă apel la ajutorul unor autorități independente. Tocmai pentru că intră în relații de schimb numai ca funcții ale schimbului, ca intermediari ai bunurilor, rămânând astfel „invizibili" unul altuia, partenerii se simt mult mai puțin intimi decât în cazul relației de dragoste. Ei nu-și asumă alte îndatoriri sau obligații în afara promisiunii de a se supune condițiilor tranzacției. Acele aspecte ale personalității lor irelevante pentru tranzacția în curs rămân neafectate și își păstrează autonomia – în funcție de care parte a tranzacției se situează!

Stau lucrurile într-adevăr așa? Există un mod de gândire, considerat adesea de la sine înțeles în gândirea economică și politică, potrivit căruia munca este o marfă ca oricare alta și poate fi tratată ca obiect de schimb. Totuși, spre deosebire de bunurile de schimb, munca nu poate fi detașată de muncitor. A ne vinde munca înseamnă a accepta că acțiunile noastre ca persoană – în integralitatea ei, pentru o anumită perioadă de timp – vor fi subordonate voinței și deciziilor altora. Întreaga personalitate a muncitorului, și nu doar un obiect detașabil aflat în posesia lui, este abandonată și încredințată controlului altuia. Contractul aparent impersonal trece astfel peste limitele propriu-zise ale tranzacției de schimb.

Or, promisiunea de a plăti o datorie, întărită de lege, implică și munca necesară pentru a putea plăti ratele și, bineînțeles, consistenta dobândă.

Rezumat

Iubirea și schimbul sunt două extreme ale unei linii continue de-a lungul căreia pot fi reprezentate toate relațiile umane. Ele apar rareori în experiența noastră în forma în care le-am descris. Noi le-am analizat în forma lor pură, ca modele. Majoritatea relațiilor nu sunt pure și amestecă cele două extreme în diferite proporții. Există acum bănci și fonduri de investiții etice, al căror scop este să contribuie la realizarea unor obiective sociale și de mediu, neguvernate doar de calcule instrumentale ce vizează controlul și profitul de dragul profitului. În mod asemănător, relațiile de dragoste vor conține elemente de „afaceri“ precum schimbul echitabil, ca în „Fac asta dacă faci și tu aia“. Cu excepția unei întâlniri întâmplătoare sau a unei tranzacții singulare, actorii aflați în relații de schimb pot să nu rămână mult timp indiferenți unul față de celălalt și, mai devreme sau mai târziu, relația poate să implice mai mult decât numai bani sau bunuri. Ni se spune de obicei că tranzacțiile comerciale sunt întotdeauna impersonale, însă, după cum arată disciplina socio-economiei, ele se bazează pe rețele de interdependențe în care factori culturali precum normele, valorile și judecățile de valoare asociate lor sunt caracteristici obișnuite ale interacțiunilor.

În pofida acestor detalii, fiecare model își păstrează relativa identitate, chiar dacă este inclus într-o relație amestecată. Fiecare duce cu sine propriul ansamblu de așteptări și idealizări, orientând astfel comportamentul actorilor în direcția sa specifică. Mare parte din ambiguitatea relațiilor cu alți oameni în care ne implicăm poate fi explicată de tensiunile și contradicțiile dintre cele două ansambluri de așteptări extreme, complementare și totuși incompatibile.

Relațiile pure, așa cum se prezintă în model, apar rareori în viață, unde domnește ambivalența relațiilor umane. Această ambivalență (așa cum am sugerat) creează tensiuni în cadrul relațiilor personale ca o reacție la lumea impersonală. La rândul lor, aceste tensiuni pot duce la crearea unui nou set de servicii impersonale, precum consilierea, bazată pe schimb, ca reacție la această situație.

Visele și năzuințele noastre par să se afle în tensiunea dintre două nevoi greu de satisfăcut în același timp, și totuși la fel de greu de satisfăcut dacă sunt urmărite separat. Acestea sunt nevoia de *apartenență* și de *individualitate*, cărora trebuie să le adăugăm capacitatea de a acționa astfel încât să ne putem *situa* în diferite feluri în cadrul relațiilor sociale. Apartenența ne îndeamnă să căutăm legături puternice și sigure cu alții. Această nevoie este exprimată de fiecare dată când vorbim despre ori ne gândim la coeziune sau la comunitate. Individualitatea ne împinge către intimitatea singurătății, ca o stare în care suntem imuni la presiuni și liberi față de cererile de a face orice, chiar dacă ni se pare că merită făcut. Amândouă nevoile sunt presante și puternice. Pe de altă parte, cu cât ajungem mai aproape de satisfacerea uneia din ele, cu atât mai dureroasă poate fi neglijarea celeilalte. Putem descoperi că, fără intimitate, comunitatea poate părea mai degrabă opresiune decât apartenență, în timp ce intimitatea fără comunitate poate părea mai degrabă singurătate decât sentimentul de „a fi tu însuți". Am putea spune, prin urmare, că suntem noi înșine împreună cu ceilalți în grade diferite, cu toate bucuriile, plăcerile, speranțele, dorințele, frustrările și constrângerile ce însoțesc condiția noastră de ființe umane. Astfel, prietenia cu noi înșine înseamnă că trebuie să fi devenit deja prieteni cu alții.

CAPITOLUL 6

Grija pentru noi înșine: corpul, sănătatea și sexualitatea

Am menționat în Capitolul 5 tensiunea potențială dintre erotism și sex. Asemenea chestiuni, ca și sănătatea și forma bună a corpului nostru, reprezintă aspecte fundamentale ale vieții noastre cotidiene. Suntem supuși în mod regulat publicității care se face regimurilor alimentare, exercițiilor fizice și vacanțelor. În acest proces, oamenii pot oscila între dorința de a fi cu alții și dorința de a fi lăsați în pace, între preocuparea față de corpul lor și respingerea apelului la o viață sănătoasă prin excese de mâncare și băutură, între dorința de a fi aproape de cei cu care se simt bine și în același timp „fuga de lume" în locuri unde nimeni nu-i va deranja. Toate acestea sunt expresii ale dorinței de a rupe sau suspenda o relație considerată împovărătoare, incomodă, constrângătoare, enervantă sau doar prea solicitantă pentru a fi plăcută. După cum putem oscila între dorința unei relații intime și dorința de singurătate, la fel putem dezvolta o relație cu corpul nostru care se dovedește fundamentală pentru existența cotidiană.

În căutarea siguranței

Am observat deja cât de supărătoare sau de plăcute pot fi relațiile noastre cu alți oameni. Cel mai adesea, ele sunt complexe și derutante, transmit semnale contradictorii și pretind acțiuni greu de pus de acord. Prin urmare, ceilalți nu sunt numai o sursă de siguranță

și confort, ci și de anxietate, iar anxietatea nu e o stare plăcută – nu-i de mirare că atât de mulți dintre noi creează strategii de evitare a unor astfel de situații. Considerând deruta greu de rezolvat și de îndurat, putem simți îndemnul de a tăia firele care ne leagă de sursa ei și dorința de a ne retrage. Totuși, unde să ne ducem? Unde putem găsi adăpostul sigur pe care-l căutăm?

Pentru a răspunde la această întrebare, să considerăm lumea din jurul nostru – locurile și oamenii pe care-i știm și credem că-i înțelegem – ca o serie de cercuri concentrice, din ce în ce mai largi. Circumferința celui mai larg cerc este încețoșată pe harta noastră cognitivă: este un loc învăluit în neguri și îndepărtat. Acest cerc conține „marele necunoscut“, tărâmuri niciodată vizitate și pe care nu le-am vizita fără un ghid de încredere, înarmați cu un dicționar de expresii și cu hărți, și cu o bună asigurare împotriva riscurilor pe care le-ar putea presupune o asemenea aventură. Cercurile mai mici sunt mai sigure și mai familiare; cu cât sunt mai mici, cu atât ne simțim mai în siguranță. Există mai întâi un loc care este țara noastră, în care se presupune că oricine trece pe lângă noi poate vorbi limba pe care o înțelegem, se supune acelorași reguli și se comportă într-o manieră care este astfel înțeleasă încât putem ști cum să răspundem gesturilor și conversației lor.

Un cerc mai mic ar putea fi numit „cartierul“ nostru. Aici cunoaștem oamenii după chip, pe mulți și după nume și poate nu numai atât, ci le știm și obiceiurile. A ști care sunt obiceiurile oamenilor reduce nesiguranța care apare odată cu nefamiliarul și astfel putem ști la ce să ne așteptăm de la fiecare persoană. Și, în cele din urmă, dar la fel de important, există „cercul interior“, destul de mic prin comparație, pe care îl putem numi „cămin“. La modul ideal, acesta este locul în care diferențele dintre oameni nu contează prea mult, oricât ar fi de profunde, pentru că știm că ne putem baza pe ei indiferent ce s-ar întâmpla, că vor fi alături de noi la bine și la rău și nu ne vor dezamăgi. Aici este locul unde nu e nevoie să demonstrezi nimic, să arăți „un chip adevărat“ și să ascunzi ceva. Căminul este adesea privit astfel și este socotit un

loc sigur, cald, în care poziția și drepturile noastre sunt asigurate fără a trebui să luptăm sau să fim mereu în gardă.

Ca în cazul tuturor definițiilor nete și al presupozițiilor privitoare la demarcațiile clare ce marchează spații și locuri, ele sunt bune mai întâi dacă există și apoi cât timp continuă să existe. Lipsa căminului, rupturile familiale, dezacordurile dintre generațiile tinere și cele vârstnice reprezentând tradiții și credințe culturale diferite nu par să existe atâta timp cât granițele dintre cercuri sunt presupuse a fi clar demarcate. În acest caz, știm cine suntem, cine sunt ceilalți, ce se așteaptă de la noi și unde ne situăm în ordinea lucrurilor. Știm ce putem aștepta în mod rezonabil în fiecare situație și ce așteptări ar fi nelegitime și deplasate. Ce se întâmplă însă dacă distincțiile dintre cercuri devin neclare sau dispar cu desăvârșire? Ce se întâmplă dacă regulile normale într-un cerc pătrund într-altul, ori se schimbă prea repede sau sunt prea vagi pentru a ne putea baza pe ele și a le urma? Rezultatul va fi apariția sentimentelor de confuzie și nesiguranță, până la resentiment și ostilitate. Acolo unde odinioară totul era clar, pătrunde ambivalența și, odată cu lipsa de siguranță, frica poate bate la ușă, ca și reacția născută din lipsa dorinței de angajare și înțelegere.

Mulți au comparat în acești termeni trecutul cu prezentul. Nostalgia pentru tradiție se referă la epocile în care oamenii își știau locul și cunoșteau așteptările corespunzătoare pe care alții le aveau de la ei. Cercetările istorice au pus la îndoială existența acestor certitudini confortabile, dar ele persistă datorită acceptării acestor comunități imaginate din epoci apuse ca un răspuns la situația contemporană. Lumea care trebuia să fie familiară și sigură nu mai pare a fi. Condițiile în care trăim acum par guvernate de schimbarea rapidă, cu oameni care apar și dispar la fel de repede: cei care nu demult ne erau intim cunoscuți dispar din vedere și apar personaje noi, despre care nu știm nimic. Sentimentul este că, dacă odinioară puteam defini cine suntem din perspectiva locului și epocii în care trăiam, aceste resurse s-au evaporat odată cu schimbările impulsionate frenetic de dorințe aparent vide de înțeles și

țintă. Apoi, dacă regulile se schimbă rapid și pe neanunțate, ele nu mai par să posede legitimitatea care trebuie să le fundamenteze existența. Puține lucruri mai pot fi socotite sigure, iar ceea ce s-a obținut nu poate fi considerat de durată fără împrospătare constantă și efort continuu. Carierele de o viață devin momente tot mai scurte din lupta pentru recunoaștere ce însoțește fiecare aplicație pentru o slujbă și fiecare interviu. Chiar și în cercul cel mai lăuntric și familiar e nevoie de vigilență. Pe măsură ce aceste procese ne guvernează viața tot mai mult, transformarea tuturor lucrurilor în marfă poate face din cămin, cândva loc al siguranței, o simplă casă, obiect de schimb ca orice alt obiect.

Evident, exagerăm puțin pentru a face clar exemplul. Totuși, multe din lucrurile presupuse de noi ne permit acea siguranță pe care mulți nu o au, fiind lipsiți și de mijloacele de a o obține. În același timp, procesele în cauză afectează relațiile în pofida convingerii dominante că acestea sunt sigilate ermetic față de influențe sociale, politice sau economice. Să luăm, de exemplu, cea mai intimă dintre relații: familia sau parteneriatul din dragoste. Anthony Giddens a creat termenul „dragoste împărtășită", pentru a descrie sentimentele care mențin strâns parteneriatul, și termenul „relații pure", pentru a caracteriza tipul de parteneriat construit pe această bază. Dragostea împărtășită înseamnă pur și simplu că într-un anumit moment partenerii se iubesc, sunt atrași unul de celălalt și vor să rămână împreună. Pentru ei, parteneriatul lor este plăcut, satisfăcător și de dorit. Cu toate astea, nu există nici o promisiune sau garanție că situația agreabilă va dura „până când moartea ne va despărți". Lucrurile care se îmbină se pot și dezbina. Dacă se întâmplă asta, parteneriatul însuși, lipsit de baza care-l ține legat – la urma urmei, nu e decât o „pură" relație –, se va preface în praf și pulbere. Pentru dragostea împărtășită e nevoie de doi, dar pentru destrămarea ei e suficient ca sentimentele unuia singur să înceapă să pălească. Relația pură, ținută laolaltă de sentimentele împărtășite, este prin urmare o construcție fragilă și vulnerabilă. Nici una dintre părți nu poate fi într-adevăr sigură de cealaltă, care poate susține mâine că

nu mai are chef să-și împartă viața cu celălalt și să rămână împreună. Are nevoie de „mai mult spațiu“ și îl va căuta mai degrabă în altă parte. Parteneriatele care nu au o altă bază nu încetează niciodată să fie într-o „perioadă de probă“, cu o serie nesfârșită de încercări zilnice. Asemenea parteneriate oferă libertate de manevră, pentru că nu leagă partenerii prin angajamente eterne și nici nu „ipotechează viitorul“ nici unuia dintre ei. Acestea fiind spuse, prețul pentru ceea ce unii ar numi „libertate“ este mare – incertitudinea perpetuă și lipsa de siguranță.

Toate acestea influențează evident statutul familiei – o instituție considerată sursă de stabilitate și siguranță. La urma urmei, familia e văzută ca o punte între personal și impersonal, și între mortalitatea membrilor ei individuali și imortalitatea sa. Mai devreme sau mai târziu, un membru va muri, însă familia lui, rudele și descendenții îi vor supraviețui; legatul lor este acela de a perpetua descendența într-un fel sau altul. În zilele noastre, multe familii se despart pentru a se reuni în alte contexte, sau pur și simplu pentru a se dizolva în alte relații. Ca atare, nimic nu e dat, și de aceea multe lucruri devin sarcini de îndeplinit întru susținerea familiei. Lynn Jamieson numea *intimitate revelatoare* acest proces în care ceea ce altădată era presupus trebuie acum făcut explicit pentru ca legăturile ce unesc să fie susținute cu regularitate în cadrul relației.

La un anumit nivel, putem spune că locul în care ne-am putea simți în siguranță se îngustează; puțini oameni intră în el și stau suficient pentru a stârni încredere și siguranță, poate chiar nimeni. În același timp însă, există numeroase căi prin care cercurile pe care le-am sugerat își află loc în cadrul vieții de fiecare zi, cu consecințe diverse pentru partenerii unei relații. Practicile „segmentării“ și „integrării“ dintre cămin și locul de muncă în cadrul relațiilor au fost analizate, de exemplu, de Christena Nippert-Eng. Deși se accepta că munca plătită se desfășoară într-un loc distinct de cel al căminului, noile tehnologii au deschis alte posibilități în ce privește folosirea spațiului și timpului. Aceasta determină însă confruntarea cu noi presiuni în cadrul relației, pentru ca spațiul

și timpul din cadrul căminului să fie demarcate astfel încât să permită munca. Dacă partenerul nu e de acord cu acest nou tip de muncă și cu schimbările pe care le implică, este foarte probabilă o amplificare a conflictelor. Ca atare, ar trebui să fim precauți în ce privește îmbrățișarea noii libertăți pe care se presupune c-o aduce revoluția informațională. Structura familiei și diviziunea muncii după gen în cadrul ei pot fi extraordinar de rezistente la schimbare, după cum au demonstrat Christine Delphy și Diana Leonard în studiul lor despre căsătorie.

Mai există încă o problemă. Vorbeam despre pretenția oamenilor la „propriul lor spațiu". Ce înseamnă asta? Dacă îl obțin, ce mai rămâne? La urma urmei, dacă ceilalți sunt lăsați afară și devenim astfel aparent liber de cei care „ne calcă pe nervi" și au „pretenții exagerate", ce mai rămâne din persoana care caută un asemenea loc și care este temeiul unei asemenea dorințe? După cum am susținut pe tot parcursul acestei cărți, ne cunoaștem pe noi înșine prin intermediul altora; ce înseamnă deci a ne cunoaște pe noi înșine și la ce facem aluzie când susținem asta? Un răspuns ar putea consta în *sinele corporal*, adică referirea la noi ca la un „corp".

Sinele corporal: perfecțiune și satisfacție

Să ne oprim puțin și să reflectăm. Cartea de față vorbește despre importanța pe care viața în societate o are pentru ceea ce facem, pentru felul în care ne privim pe noi înșine, obiectele și pe ceilalți, precum și despre ce urmează de aici. Corpurile noastre sunt însă un lucru „moștenit", în întregime determinat de gene, așadar în nici un caz un „produs" al societății. Credința într-o asemenea imuabilitate este totuși o eroare. Ca toate celelalte lucruri privitoare la noi, circumstanțele vieții în societate sunt de o deosebită importanță pentru corpurile noastre. Deși foarte multe lucruri ce țin de dimensiunea și forma corpurilor, ca și alte caracteristici, sunt determinate de gene, nu de propriile noastre alegeri și acțiuni

intenționate – de natură deci, și nu de cultură –, presiunile sociale sunt de o asemenea intensitate încât facem tot ce ne stă în putință spre a ne aduce corpurile la o condiție recunoscută drept cea mai potrivită.

Acest proces depinde de tipul de societate în care trăim și de măsura în care suntem împăcați cu corpul nostru. Ne putem considera corpul un obiectiv – ceva la care trebuie să lucrăm, care pretinde atenție și grijă cotidiană. Odată ce modelarea corpului s-a transformat într-o datorie, societatea stabilește standarde pentru o formă dezirabilă, și deci aprobată, pentru ceea ce trebuie să facă fiecare spre a se apropia cât mai mult de ele. Faptul de a nu reuși să ne conformăm poate induce sentimente de rușine, iar cei care nu corespund cerințelor se pot trezi victime ale unei discriminări curente: de exemplu, atitudinea generatoare de prejudicii față de persoanele cu handicap, manifestată prin însăși proiectarea clădirilor. Oricât ar părea de bizar la prima vedere, corpurile noastre sunt condiționate social. Ca atare, locul lor într-o carte dedicată „gândirii sociologice“ este pe deplin justificat.

Michel Foucault s-a arătat interesat de ceea ce numea „tehnologiile sinelui“ și de felul cum s-a schimbat de-a lungul timpului relația noastră cu noi înșine, și deci cu corpurile noastre. Felul în care acționăm asupra corpurilor noastre și avem grijă de noi nu se petrece, evident, într-un vid social. În ceea ce privește grija pentru corp, se întâmplă ca societatea noastră să fie deosebit de pretențioasă. Dat fiind gradul mare de risc și nesiguranță existent în lumea „din afară“, corpul se ridică precum o ultimă redută într-un ansamblu de tranșee de apărare. El poate deveni un adăpost de încredere, un loc asupra căruia deținem controlul și în care ne simțim în siguranță, liniștiți și neagresați. Întrucât din așa-zisele părți stabile și durabile ale lumii din afară ne pot veni tot felul de surprize – pot dispărea fără urmă ori se pot schimba până la a deveni de nerecunoscut –, corpul pare a fi cel mai puțin tranzitoriu, cea mai durabilă componentă vie a vieții noastre. În vreme ce totul se poate schimba, corpul nostru va fi întotdeauna cu noi!

În măsura în care investițiile, eforturile și cheltuielile reprezintă un risc, acestea pot fi răsplătite dacă sunt făcute spre binele corpului nostru, ori acesta poate avea de suferit în caz de nepăsare și neglijență. Ca urmare, multe lucruri depind de corp, uneori mai multe decât poate duce.

Concentrarea atenției asupra corpului are anumite avantaje. Acesta e un domeniu de activitate ce poate produce rezultate reale și tangibile, posibil de supravegheat și măsurat. Nu lipsesc echipamentele ce ne pot fi de folos în acest proces: tensiometre și monitoare cardiace, plus o grămadă de informații despre regimuri alimentare, ca să numim doar câteva. Nu trebuie să așteptăm resemnat soarta rezervată corpului nostru, fiindcă ea poate deveni obiectul dorinței. A nu face nimic este mai rău – mai chinuitor și mai umilitor – decât a face ceva, chiar dacă pe termen lung ceea ce facem se dovedește mai puțin eficient decât ne-am dorit. Totuși, oricât de multă atenție și îngrijire acordăm corpului, când putem spune că acestea sunt suficiente? Sursele de anxietate care ne îndeamnă la astfel de preocupări nu vor dispărea, pentru că derivă din ceva exterior relației pe care o avem cu corpul nostru – societatea în care trăim. Motive să alergăm spre a ne pune la adăpost vom avea întotdeauna, așa se face că pretențiile pot să nu fie satisfăcute niciodată.

Situația ne permite câteva opțiuni. Sentimentul de satisfacție ce poate decurge din succesul unuia sau altuia dintre eforturile de ameliorare, de exemplu, poate fi momentan și poate dispărea ca și cum n-ar fi fost, spre a fi înlocuit de autocritică și autoreprobare. În loc să vindece rănile lăsate de lumea „din afară", nestatornică și nesigură, corpul nostru se poate transforma într-o sursă suplimentară de nesiguranță și teamă. Odată ce corpul devine o redută defensivă, tot teritoriul înconjurător și drumurile care duc către el tind să devină obiectul unei vigilențe intense. Trebuie să veghem fără răgaz, corpul e atacat sau poate fi supus unui asalt în orice clipă, chiar dacă dușmanul stă încă ascuns. E nevoie ca fortăreața să fie înconjurată de șanțuri cu apă, turnuri și punți mobile și să

fie supravegheată douăzeci și patru de ore din douăzeci și patru. Anumiți intruși se „stabilesc“ înăuntru și se pretind o parte a corpului, deși în realitate nu sunt, rămânând „străinii dinăuntru“. De exemplu, grăsimea, pe care o considerăm „în corp“, iar nu „parte“ a lui. Acești potențiali trădători, ingenioși și înșelători, trebuie cercetați, spre a putea fi „eliminați din sistem“ și „scoși din circulație“. Serviciile oferite pentru a-i aduna, curăța, deporta și elimina sunt nenumărate. Cu toate astea, în general stilul de viață nu este niciodată subiect de reflecție, dezbatere și eventual schimbare, pentru că întregul proiect se bazează pe individualizarea și deci interiorizarea unor probleme sociale. Răspunsul este atunci tabăra de vară pentru copiii supraponderali, și nu regimul alimentar, stilul de viață sau modelul de consum al unor grupuri întregi de oameni.

„Interfața“ dintre corp și restul lumii „din afară“ tinde să devină cea mai vulnerabilă dintre liniile de front pe care trebuie să le apărăm în nesfârșita luptă pentru securitate și siguranță. Punctele de frontieră – orificiile corpului, căile care duc înăuntrul sistemului – sunt locuri nesigure. S-ar cuveni să veghem îndeaproape ce mâncăm, ce bem sau ce respirăm. Mâncarea sau aerul pot dăuna corpului sau se pot dovedi de-a dreptul otrăvitoare. Nu este surprinzător prin urmare să găsim o întreagă industrie și un set de tehnici de marketing ca parte a discursului despre corp: de exemplu, alimente care sunt „bune“ pentru noi și alimente care sunt „dăunătoare“. Ar trebui să alegem tipul corect de dietă, care să le favorizeze pe cele dintâi și să le respingă pe cele din urmă, dintre atâtea oferte.

Toate astea sunt mai ușor de spus decât de făcut. Din când în când aflăm că s-a descoperit despre unele alimente socotite nevătămătoare și chiar benefice corpului că au efecte secundare neplăcute sau chiar pot provoca boli. Asemenea descoperiri nu pot fi decât șocante, pentru că cel mai adesea intervin după ce răul a fost deja făcut și nu mai poate fi îndreptat. Pe termen lung, aceste șocuri ne rănesc încrederea: cine știe care dintre alimentele recomandate acum de experți nu vor fi în viitor condamnate ca dăunătoare?

Poate că oricare, prin urmare nici o „masă sănătoasă“ nu poate fi consumată fără o anumită teamă. Nu-i de mirare că regimuri alimentare „noi și îmbunătățite“ sunt promovate intensiv pe seama altora care erau favorizate nu demult, dar sunt discreditate acum, și că alergiile, anorexia și bulimia, toate apărând la interfața dintre corp și „lumea din afară“, au fost descrise drept tulburări specifice epocii noastre. După cum observa Jean Baudrillard, caracteristicile alergiei sunt greu de identificat, ceea ce concordă foarte bine cu condițiile difuze și nedefinite ale anxietății ce stă la baza preocupărilor contemporane legate de apărarea corpului.

Dacă singurul motiv al acțiunii ar fi bunăstarea corpului nostru – înțeleasă ca o prevenire vigilentă a contaminării sau degenerării –, atunci reticența extremă, învecinată cu postul, ar fi o strategie rezonabilă. În acest fel reducem „traficul de frontieră“ la minimum, abținându-ne să ne satisfacem poftele și refuzând să consumăm unele alimente în exces față de necesarul pentru a ne menține în viață. Pentru mulți, aceasta nu este o opțiune, căci nu știu dacă vor avea zilnic de mâncare. Pentru cei care au, pe de altă parte, soluția este greu de acceptat, întrucât ar lipsi corpul de atracția majoră pe care o exercită asupra „deținătorului“ său. Simplu spus, corpul nu este numai un loc al anxietății, ci și al plăcerii, și, repetăm, există o industrie care ne îndeamnă să căutăm senzații: filmele, serialele, revistele de lux, reclamele, cărțile și vitrinele magazinelor ne tentează cu experiențe a căror absență ar diminua principiul plăcerii. A mânca și a bea sunt ocazii sociale care pot provoca senzații plăcute și experiențe excitante. A tăia din mâncare și băutură înseamnă a reduce numărul de astfel de ocazii, și deci interacțiunile ce le însoțesc. Mai e de mirare că, pe lista celor mai bine vândute cărți, în primele douăzeci de poziții găsim cărți despre cure de slăbire și regimuri alimentare alături de cărți de bucate cu rețete dintre cele mai rafinate, exotice și sofisticate?

Asistăm la o ciocnire între două motive reciproc contradictorii, cu variații legate de naționalitate și de gen, de rasă și de clasă. Dacă biologia este destin pentru acele femei și acei bărbați care

tind să pună accentul pe control și performanță, cui le sunt adresate aceste cărți și de ce? Corpul e socotit adesea mai aproape de natură decât de cultură, și diferite moduri de gândire au susținut concepția potrivit căreia corpul este o sursă de neîncredere. Prin urmare, căutarea plăcerii corporale este ceva ce trebuie mărturisit, supunându-ne unei autorități superioare. În acest proces, o parte din ceea ce suntem e negată. Respectivele moduri de gândire, ca și altele, se adaugă la modurile de incluziune și excluziune ce determină lucrurile la care ne putem aștepta în mod realist în viață. Posibilitatea de a savura mâncarea și de a reflecta asupra ei coincide cu posibilitatea de a o cumpăra și cu detașarea de necesitatea de a o căuta pentru a supraviețui. Pe aceleași posibilități se bazează și faptul că ne înconjurăm de armate de tehnicieni ai corpului, precum antrenori privați și dieteticieni. Pentru alții, hotărâți să trăiască cu corpurile lor așa cum sunt ele, și nu să le transforme în obiecte ale manipulării potrivit capriciilor modei, „soluția" poate consta într-o celebrare a ceea ce este de obicei luat în râs. Se ridică atunci o întrebare: sunt toate aceste lucruri sănătoase?

Urmărirea sănătății și a formei fizice

Dacă am fi întrebați ce dorim să obținem când luăm măsuri ca să ne protejăm corpul, să ne antrenăm și să facem exerciții, putem răspunde foarte bine că vrem să fim mai sănătoși și într-o formă mai bună. Amândouă intențiile sunt lăudabile. Problema este că diferă una de alta și uneori se contrazic. De exemplu, ideea de sănătate presupune că există o *normă* căreia corpul omenesc ar trebui să i se supună, deviațiile fiind un semn de dezechilibru, boală sau pericol. Normele au limitele lor superioare și inferioare și putem spune că a depăși limita superioară este, în principiu, la fel de periculos și indezirabil ca și a coborî sub limita inferioară – de exemplu, o tensiune arterială prea mare sau prea mică. Ambele situații necesită o intervenție medicală: de pildă, medicii sunt

îngrijorați de numărul prea mare de leucocite din sânge, dar se alarmează și când sunt prea puține, și așa mai departe.

Sănătoși rămânem numai și numai dacă ne menținem în limitele unei norme. Ideea de sănătate sugerează menținerea unei „stări constante", cu anumite fluctuații tolerabile de-a lungul timpului. De vreme ce știm în general care este starea normală, și deci o putem măsura cu o anumită precizie, știm către ce trebuie să tindem ca „stare finală". Grija pentru sănătatea noastră poate cere foarte mult timp și poate fi un lucru exasperant, generând adesea anxietate, însă cel puțin știm până unde trebuie să mergem și că poate exista un final fericit al eforturilor noastre. Odată anunțați că am revenit la „norma acceptabilă", putem să ne liniștim că într-adevăr așa este comparând indicatorii corpului nostru și funcțiilor sale cu „media" statistică pentru vârsta și sexul nostru.

Cu totul alta este ideea de formă fizică [*fitness*] și practica în vederea dobândirii ei. Poate că există și aici o bază de plecare, însă limita superioară este cerul. Fitnessul înseamnă depășirea normelor, nu rămânerea în cadrul lor. Sănătatea înseamnă menținerea corpului în condiții normale de funcționare, spre a munci, a-ți câștiga viața, a fi activ, a te angaja în viața socială, a comunica cu alți oameni și a te folosi de facilitățile pe care le oferă societatea pentru atingerea diferitelor obiective ale vieții. Pe de altă parte, când e vorba de fitness, întrebarea nu este ce trebuie să facă corpul, ci care îi sunt limitele finale. Punctul de plecare este ceea ce poate să facă în starea actuală, însă întotdeauna se poate obține mai mult, iar fitnessul chiar asta pretinde, astfel că nu există limită în urmărirea formei fizice a corpului nostru, sau cel puțin așa pare.

Idealul fitnessului ia corpul ca pe un *instrument* prin care se obține acel tip de experiențe ce fac viața plăcută, distractivă, excitantă și „demnă de trăit". Fitnessul exprimă capacitatea corpului de a absorbi ceea ce are lumea de oferit acum și eventual în viitor. Este improbabil ca un corp fără nerv, moale și insipid, fără vigoare și apetit pentru aventură să facă față unei astfel de provocări. Mai presus de orice, un astfel de corp nici nu și-ar dori experiențe

inedite, or tocmai asta face viața palpitantă. Un vechi proverb spune că e mai plăcut să călătorești cu speranța decât să ajungi la destinație. Am putea spune, prin urmare, că în societățile de consum contează dorința, nu satisfacerea ei. Simplu spus, ceea ce dorește dorința este încă și mai multă dorință. Un corp în formă este un corp agil și versatil, însetat de noi senzații și capabil să le caute activ și să le absoarbă prin „trăirea lor la maximum" atunci când apar.

Fitnessul e un ideal fundamental prin care este apreciată calitatea de ansamblu a corpului. Întrucât corpul transmite și el un mesaj, nu este de ajuns să fie în formă, trebuie să fie și *văzut* astfel. Pentru a-i convinge pe privitori, trebuie să fie suplu, zvelt și agil și să posede ca atare aspectul „sportiv", gata pentru orice fel de exercițiu și capabil să preia orice presiune pe care viața ar pune-o asupra sa. Repetăm, furnizorii de bunuri comerciale sunt nerăbdători să ajute corpul să dobândească o astfel de aparență și să ofere impresia că e în formă. Găsim astfel o mereu mai mare ofertă de costume și pantofi de jogging sau gimnastică, capabile să ateste preocuparea corpului pentru exercițiu și agilitatea sa. Proprietarilor corpului nu le rămâne decât să găsească magazinele potrivite, cu mărfurile potrivite, și să cumpere ce trebuie.

Nu toți pașii către o expunere convingătoare a formei fizice bune a corpului sunt atât de simpli și de clari. Foarte multe de făcut are și proprietarul însuși: antrenamentele cu greutăți, joggingul și jocurile sportive sunt cele mai cunoscute astfel de sarcini. Și în aceste cazuri comercianții sunt nerăbdători să fie de folos. Există o abundență de manuale „învățați singuri" și „faceți singuri" care sugerează regimuri patentate și o imensă varietate de alimente deja preparate, în conservă sau sub formă de prafuri, special pentru cei care se antrenează cu greutăți sau în alt mod, spre a-i susține în eforturile lor solitare. Și aici, ca și în alte cazuri, a practica exercițiile poate deveni lesne un lucru secundar în raport cu arta de a face cumpărături.

Asistăm aici la vânătoarea de senzații noi. Problema cu orice senzație, cu deosebire plăcerile senzuale, este că sunt cunoscute,

ca să spunem așa, numai „din interior". Subiective fiind, senzațiile pot să nu fie „vizibile" altora și să fie greu de descris pe înțelesul lor. Suferința oferă semne vizibile, precum tristețea expresiei, lacrimile în ochi, suspinele sau tăcerile bosumflate, așa cum fericirea se arată prin fețe zâmbitoare, cascade de râs, bucurie și poftă bruscă de a vorbi. Ne putem imagina astfel de sentimente amintindu-ne propriile noastre experiențe „asemănătoare". Totuși nu putem „simți" prin ce trec alții. Prietenii apropiați, care doresc să împărtășească fiecare experiență prin care trec, întreabă adesea cu nerăbdare și cu un aer de disperare: „Înțelegi cum mă simt *cu adevărat*?" Bănuiala lor, întemeiată de altfel, este că nu există nici o cale de a afla dacă sentimentele a două persoane diferite sunt „aceleași" sau măcar „asemănătoare".

Deși am sugerat că senzațiile corporale sunt trăiri subiective și nedisponibile celorlalți, în sensul că n-au capacitatea să treacă prin aceleași sentimente, asemenea senzații pot varia în funcție de istorie și de cultură. După cum notau Rom Harré și Grant Gillett în studiul lor *The Discursive Mind*, cercetările istorice au arătat că senzațiile corporale nu aveau un rol prea mare în ideile pe care și le făceau despre emoție vorbitorii de limba engleză din secolul al XVII-lea. Potrivit unora, precum filozoful britanic de origine austriacă Ludwig Wittgenstein, care a pus la îndoială ideea că există în noi toți o lume interioară de experiențe inaccesibile (nu o „viață interioară"), limbajul devine mijlocul prin care ne exprimăm senzațiile și emoțiile. Senzațiile nu sunt numai rezultatul stimulării corporale, ci și expresii ale judecăților pe care le facem prin intermediul limbajului asupra stării în care ne aflăm. În acest scop trebuie să învățăm felul în care se pot exprima asemenea emoții, iar o înțelegere a semnificației acestora le este disponibilă altora prin manifestări și expresii culturale locale. Astfel, până și manifestarea emoțiilor este un act social care variază potrivit repertoriului de cuvinte și acțiuni disponibile într-o anumită cultură. Date fiind aceste variații, trebuie să fim atenți despre ce cultură vorbim ca să înțelegem ideea de formă fizică bună.

Am notat deja că indicatorii ultimi ai formei fizice nu pot fi măsurați, spre deosebire de cei ai sănătății. Astfel, posibilitatea comparațiilor interpersonale devine problematică. Există o varietate de moduri în care putem încerca să ne măsurăm forma, de exemplu prin intermediul monitoarelor de ritm cardiac în cursul exercițiilor intensive. Comparația se poate face totuși într-o cursă sau într-o competiție de culturism, însă întotdeauna e loc de îmbunătățiri. Întrebarea care se naște în ce privește forma fizică și diferențele sale față de sănătate este: „Cât de departe mergem?" Am stors din această experiență tot ce ar fi putut alții să scoată din ea, sau chiar noi înșine? În urmărirea unor obiective tot mai înalte, aceste întrebări sunt menite să rămână fără răspuns, ceea ce nu înseamnă că vom înceta să căutăm unul. Indiferent dacă preocupările noastre legate de corp iau forma grijii pentru sănătate sau a antrenamentului pentru dobândirea formei fizice, rezultatul general poate fi același: mai degrabă mai multă anxietate, chiar dacă motivul dintâi ce ne-a făcut să ne întoarcem către corp a fost năzuința spre certitudinea și siguranța atât de flagrant inexistente în lumea „din afară".

Corp și dorință

Corpul nu este numai locul și instrumentul dorinței, ci și *obiectul* dorinței. Corpul nostru este ceea ce alții văd din persoana noastră. După cum spunea filozoful francez Maurice Merleau-Ponty, „corpul trebuie să devină gândul sau intenția pe care le semnifică pentru noi. Corpul este cel care se arată și care vorbește". Corpul este locul sinelui nostru și este întotdeauna manifest, iar oamenii tind să judece după ceea ce văd. Chiar dacă corpul nu e decât un înveliș pentru ceea ce noi socotim a fi viața noastră interioară, atractivitatea, frumusețea, eleganța și farmecul acestui înveliș îi vor ademeni pe ceilalți. Corpurile, învățăm să le stăpânim; în același timp, felul în care ne văd alții este produsul așteptărilor

comune. Deviațiile de la aceste așteptări pot provoca altora reflecții, ca și reacții, lăsându-i în dezavantaj pe cei identificați drept diferiți, în pofida talentelor și abilităților evidente, ca și a contribuțiilor pe care le-ar putea avea la societate. Ca atare, forma corpului, felul în care e îmbrăcat și alcătuit, precum și modul în care se mișcă sunt mesaje pentru alții.

Dacă ne e ușor sau greu să intrăm în legătură cu alți oameni, ori dacă alții doresc sau nu să intre în legătură cu noi depinde de mulți factori, mesajul exprimat de corp fiind doar unul dintre ele. Dacă oamenii ne evită, dacă nu reprezentăm un „succes social", dacă oamenii alături de care am vrea să fim nu par să se bucure de compania noastră sau se feresc de proiectul unui angajament de durată, s-ar putea ca ceva să nu fie în regulă cu mesagerul: corpul nostru. Mai precis, s-ar putea să fie ceva în neregulă cu noi înșine ca proprietar al lui, ca antrenor și santinelă. Afișăm un mesaj greșit? Sau pe cel corect, însă nu suficient de evident sau chiar de-a dreptul de neînțeles? Poate că n-am citit corect indiciile din mediul nostru social. Până și felul în care ținem cuțitul și furculița și gesturile corporale în general în timpul mesei sunt subiectul unor variate așteptări.

Tot ce era de făcut am făcut. Poate că mesajul prezentat de corpul nostru a favorizat relațiile supărător de neclare și nesigure cu alți oameni, iar acum găsim că însuși corpul a devenit o sursă de probleme. Fiind suportul prin care ne prezentăm pe noi înșine, poate ar fi bine să ne întoarcem la planșetă și să ne gândim ce alt mesaj am putea scrie sau cum să facem mesajul actual mai inteligibil. În mintea noastră, mesajul este cel care contează, și nimic nu ne poate sta împotrivă, orice mesaj am socoti de cuviință să scriem. În repertoriul disponibil, există o ofertă abundentă de mesaje preformulate. Într-adevăr, societatea noastră orientată către consumator oferă o multitudine de „prezentări de sine" simplu de alcătuit de către noi înșine.

Filmul *Elisabeta* prezintă primii ani ai domniei reginei Elisabeta I, probabil cel mai mare monarh din istoria Angliei. Elisabetei

i-a fost însă extrem de greu să-i convingă pe curteni și pe alți bărbați aflați în poziții de putere că era, ca femeie, moștenitoarea potrivită a gloriei tatălui ei, Henric al VIII-lea. A încercat să-i convingă că are toate abilitățile și înțelegerea necesare pentru a conduce regatul cu înțelepciune. Puternicii miniștri regali refuzau s-o trateze cu seriozitate, considerând-o numai o viitoare mireasă în așteptarea soțului potrivit, acesta urmând să fie, după căsătorie, adevăratul conducător al Angliei. În mod semnificativ, Elisabeta se îmbrăca în consecință – în felul în care se aștepta de la orice fată să se îmbrace astfel încât să-l atragă pe Făt-Frumos. La un moment dat în film, intervine o uluitoare reîncarnare. Elisabeta intră metamorfozată în sala mare a Palatului Regal și toți curtenii și baronii cad în genunchi și se înclină, recunoscând astfel monarhul, a cărui regalitate și drept de a domni nu le mai pun la îndoială. Cum s-a obținut asta?

Elisabeta și-a schimbat *înfățișarea*. Și-a tăiat părul scurt, a cumpărat imense borcane cu pomezi care să-i acopere chipul tânăr cu o mască atât de groasă încât să-i ascundă emoțiile, a îmbrăcat rochii mai sobre și a reușit chiar să-și înăbușe zâmbetul de pe chip. Noi, ca spectatori ai filmului, nu știm dacă Elisabeta în sine s-a schimbat, suntem însă conștienți că nu și-a schimbat „proiectul de viață", adică intenția fermă de a conduce Anglia potrivit propriilor sale idei și înaltelor însușiri de care dispunea. Singurul lucru de care putem fi siguri este că mesajul trimis celorlalți prin înfățișarea ei s-a schimbat. Se pare că Elisabeta transmitea mesaje eronate și dădea mereu greș, dar, odată ce a fost transmis mesajul corect, a început să aibă mult mai mult succes în demersurile sale.

Astfel de istorii ne sunt spuse mereu de către tot felul de autorități. Multe dintre ele nu se înțeleg când vine vorba să aleagă conținutul, însă toate sunt de acord că, oricare ar fi conținutul, mesajul este cel care face diferența între succes și eșec. Fiind cel dintâi mesaj, nemijlocit vizibil, fiind sinele afișat privirilor și examinării publice, corpul tinde să fie încărcat cu o enormă responsabilitate pentru suișurile și coborâșurile vieții sociale. Felul în care sunt privite și

înzestrate cu semnificație anumite aspecte ale corpului afectează felul în care ne privim pe noi înșine și în care ne privesc alții. Corpul, ca obiect al dorinței, nu este numai un instrument de manipulare al unui „sine interior" al minții, ci reprezintă o parte a felului în care ne constituim ca sine prin reacțiile altora la acțiunile noastre și, mai departe, prin anticiparea răspunsurilor.

Nici unui aspect al corpului nu-i este permis, în acest proces, să scape atenției noastre și să fie lăsat, ca să spunem așa, de capul său. Suntem responsabili pentru fiecare parte și funcție a corpului nostru, fiind posibil ca totul, sau aproape totul, să fie schimbat în mai bine. Asta poate sau nu să fie adevărat, mai ales dacă ne gândim la procesul de îmbătrânire, deși se crede că și acesta poate fi supus schimbării, sau întârziat, prin intermediul unor intervenții speciale. Ca atare, câtă vreme corpul este o preocupare constantă și acută, proprietarul său nu pare să fie afectat de adevărul sau neadevărul acestei concepții. Ceea ce contează este că, dacă ceva din corpul nostru, mai ales din înfățișarea sa, ratează de departe idealul, îndreptarea situației pare să rămână în puterile noastre. Corpul oscilează astfel între a fi obiect de iubire și mândrie și a fi sursă de necazuri și rușine. La un moment dat ne putem felicita corpul pentru loialitate, iar altă dată îl putem pedepsi că ne-a trădat.

Corp, sexualitate și gen

În epoca noastră, un anumit aspect al corpului pretinde o deosebit de intensă atenție și preocupare: sexul. Ca orice altceva privitor la corp, „definirea sexuală" nu este o calitate determinată la naștere. Trăim în epoca a ceea ce Anthony Giddens numea „*plastic sex*". „A fi bărbat" sau „a fi femeie" este o chestiune de artă, care trebuie învățată, practicată și încontinuu perfecționată. Mai mult, nici una din cele două condiții nu este de la sine evidentă, nu ne leagă de-a lungul întregii vieți și nici nu oferă un model clar definit de comportament. Cât despre identitatea sexuală, corpul pare să fie un ansamblu de posibilități – oricare i-ar fi trăsăturile biologice

moștenite. În ce privește identitatea sexuală, avem de unde alege, după cum avem posibilitatea de a experimenta, care ne permite să renunțăm la o identitate și s-o înlocuim cu alta. Caracterul definitiv și originar al „definirii sexuale“ nu este o decizie a sorții. Sexualitatea, ca orice aspect corporal, este o sarcină de îndeplinit. Este un fenomen complex care include nu numai relații și practici sexuale, ci și limbaj, vorbire, îmbrăcăminte și stil. E vorba, cu alte cuvinte, de cum ne menținem sexualitatea, nu de cum o trăim ca pe un dat.

A devenit contraproductiv să considerăm sexualitatea drept o „esență“, ceea ce implică o examinare a abordării „esențialiste“ a sexualității. Sociologul britanic Jeffrey Weeks o definea drept încercare de a explica „proprietățile unei realități complexe cu referire la un presupus adevăr inerent sau o esență“. Faptul că sexualitatea nu este pur „naturală“, ci este și un fenomen cultural nu e nici el o noutate pentru epoca noastră. Oamenii s-au născut întotdeauna cu organe genitale fie feminine, fie masculine, și cu caractere secundare feminine sau masculine, însă întotdeauna obiceiurile și cutumele modelate cultural, învățate, au definit semnificația faptului de a fi „bărbat“ sau „femeie“. Faptul, însă, că „masculinitatea“ sau „feminitatea“ sunt nenaturale, că sunt rezultatul acțiunii umane și pot fi astfel schimbate a fost reprimat de-a lungul celei mai mari părți a istoriei omenești.

În desfășurarea istoriei, cultura apărea sub masca naturii, iar invențiile culturale erau considerate a se afla la același nivel cu „legile naturii“. Bărbații erau bărbați, femeile erau femei, și punct. Voinței și aptitudinilor omenești nu le mai rămânea nimic altceva decât să se supună și să trăiască potrivit naturii lor „adevărate“. La urma urmei, ceea ce a decis natura, nici un om (bărbat sau, mai ales, femeie) nu poate schimba! Cine vorbea în numele naturii era rareori contestat. Au existat totuși excepții, reduse adesea la tăcere în istorie. De exemplu, în 1694, Mary Astell scria *A Serious Proposal to the Ladies*, în care argumenta că diferențele dintre sexe nu se bazează pe idei despre „natură“ neexaminate, ci pe puterea pe care o au bărbații în societate asupra femeilor.

De-a lungul istoriei, deosebirile ereditare între corpurile omenești au fost folosite ca materiale de construcție pentru susținerea și reproducerea ierarhiilor sociale ale puterii. Aceasta rămâne valabil și în ce privește „rasa“, ori de câte ori culoarea pielii este definită ca un semn de superioritate sau inferioritate, iar apoi folosită pentru a explica sau justifica inegalitățile sociale existente. Același lucru se aplică diferențelor sexuale, unde distincțiile biologice dintre sexe formează baza inegalităților dintre genuri. „Genul“ este o categorie culturală ce oferă totalitatea normelor cărora membrii celor două categorii sunt obligați să li se conformeze spre a-și trăi masculinitatea și feminitatea. Genul clasifică, divide și separă printr-o stipulare a activităților sociale considerate corespunzătoare sau necorespunzătoare fiecărei categorii.

Pe baza unei astfel de istorii, femeile au putut fi excluse din domenii ale vieții sociale rezervate bărbaților, ori s-au pus bariere în calea participării lor la politică sau afaceri, de exemplu. În același timp, activități fundamentale pentru societate, precum reproducerea, treburile casnice și îngrijirea copiilor, erau distinse ca un domeniu exclusiv feminin și devalorizate ca atare. Aici nu-i vorba de o diviziune a muncii dată pur și simplu de funcții reproductive diferite, ci de relațiile de putere, ce tind să încline în favoarea bărbaților. După cum ne-a reamintit socioloaga italiană Silvia Gherardi, în cadrul organizațiilor, de exemplu, poziția de subordonare determinată de apartenența la cel de-al doilea sex este întărită de ritualuri privitoare la controlul corporal. Lucrul acesta poate fi observat, de exemplu, atunci când șeful părăsește biroul îndreptându-se către sala de ședințe, urmat de secretara sa la câțiva pași mai în spate.

Mișcarea feministă a pus sub semnul întrebării inegalitățile sociale bazate pe caracteristicile sexuale ale corpului. Îndelungata sa campanie a dat roade, însă egalitatea nu se poate obține numai prin intermediul legislației. Ceea ce poate face este, cel mult, să redeschidă negocierea în acele cazuri considerate anterior „neproblematice“. Nu există limite legate de sex care să impună femeilor

sau bărbaților să-și restrângă aspirațiile și pretențiile la poziție socială, dar problema legată de care dintre acestea să fie împlinită este lăsată spre rezolvare ingeniozității și insistenței individuale, efectele urmând a fi îndurate de persoana în cauză.

Nu este cu desăvârșire clar care sunt efectele acestei răsturnări în atitudinile sexuale asupra cadrului individual de gândire și simțire. Unii observatori, precum sexologul german Volkmar Sigush, și-au exprimat preocupările în termenii următori:

> Umbrele aruncate de sentimentele de anxietate, dezgust, rușine și vină devin atât de întinse și întunecate, încât multe femei, și ca urmare și mulți bărbați, nu mai văd nici o rază de lumină. Sentimentele de apropiere, bucurie, tandrețe și confort par menite sufocării, prinse în… norul de furtună al urii, mâniei, invidiei, răutății, răzbunării, fricii și groazei.

Când aceste circumstanțe predomină, „împlinirea potențialului sexual al corpului“ devine o sarcină mai dificilă și transformă sexul, și orice legătură a omului cu el, într-o altă sursă de nesiguranță și teamă, opusă potențialului pe care-l reprezintă pentru o mai mare securitate și o mai mare mulțumire.

Rezumat

Ca și celelalte teme pe care le-am abordat, grija de sine manifestată prin intermediul corpului, precum și faptul că acesta este obiect al dorinței și mijloc de înfățișare a noastră în fața altora cuprind în sine speranța siguranței, dar reprezintă și o sursă de insecuritate. Această speranță, la rândul ei, este infuzată de semnificații produse în cadrul culturii, care nu e separată de categoriile biologice, ci interacționează cu ele și ne alcătuiește drept ceea ce suntem, ce am fost și ce putem deveni. La asta se adaugă puterea de a defini, care poate fi o sursă de mângâiere, dar și un lucru la

care se poate opune rezistență, pentru că invocă norme ce reprimă diferența. Drept urmare, asemenea diferențe sunt adesea interpretate ca deviantă mai degrabă decât înțelese în termeni proprii și ca provocări ale modalităților dominante în care corpul este înțeles, manipulat și înfățișat ca formă de comunicare. Relațiile sexuale devin apoi domenii de negocieri intense, cu rezultate de multe ori impredictibile. Toate acestea sunt înconjurate totuși de nevoia de a tolera diferența.

CAPITOLUL 7

Timp, spațiu și (dez)ordine

„Timpul și spațiul se contractă." La prima vedere, pare o afirmație extraordinară. Dar e oare sigur că timpul și spațiul nu se contractă? Din punct de vedere social, gândim evenimentele în timp și de-a lungul timpului și, de asemenea, localizate în spațiu. Putem face comparații între idei, atitudini și acțiuni prin schițarea variațiilor lor istorice în spații deopotrivă fizice (peisaje urbane și regionale) și simbolice (cum sunt privite și ce semnificație se atașează relațiilor și obiectelor din acele spații ca „locuri" de interacțiune). Cu toate astea, tehnologiile informației au accelerat comunicarea, prin fax și e-mail de exemplu, în timp ce mass-media iradiază în toate părțile globului, cu efecte asupra felului în care oamenii percep spațiul și locul. Din această perspectivă, spațiul si timpul chiar se contractă! După cum se exprimă Paul Virilio, problema acum nu este nici în ce perioadă de timp (cronologic), nici în ce spațiu (geografic) ne găsim, ci în ce „spațiu-timp". Viteza de schimbare a acestuia este din ce în ce mai mare.

Experiența timpului și spațiului

Timpul și spațiul par să fie trăsături independente ale lumii „din afară", dar este evident că nu sunt independente unul de celălalt în planificarea, calcularea și executarea acțiunilor noastre. Tindem să măsurăm distanța prin timpul necesar pentru a o străbate, iar estimarea îndepărtării sau apropierii destinației noastre depinde

de timpul necesar pentru a ajunge acolo. Rezultatul măsurătorii depinde deci de viteza cu care ne putem deplasa. La rândul ei, viteza depinde de mijloacele sau vehiculele la care avem în mod curent acces. Dacă trebuie să plătim pentru aceste mijloace, viteza cu care ne deplasăm depinde de cantitatea de bani de care dispunem.

În vremurile (nu atât de îndepărtate, la drept vorbind) în care picioarele oamenilor sau cailor erau singurele mijloace de transport, răspunsul pe care-l puteai primi la întrebarea „Cât mai e până la următorul sat?“ era „Dacă pleci acum, ajungi acolo la amiază“ sau „N-ajungi înainte de lăsarea serii, mai bine îți petreci noaptea la han“. Mai târziu, când „membrele artificiale“ – motoarele – au înlocuit picioarele oamenilor și cailor, răspunsul a încetat să mai fie atât de clar. Distanța a devenit atunci o chestiune ce depindea de forma de transport folosită. Nu era același lucru dacă-ți puteai permite să călătorești cu trenul, diligența, mașina proprie sau avionul.

Cele de mai sus sunt mijloace de transport care poartă persoane și/sau lucruri dintr-un loc într-altul. Mijloacele de comunicare la care ne-am referit în primul paragraf, pe de altă parte, se referă la transferul de informații. Se poate spune că, de-a lungul celei mai mari părți a istoriei omenești, n-a fost mare deosebire între transport și comunicare. Informațiile puteau fi purtate de oameni: călători, mesageri, negustori și meșteșugari, sau cei care umblau dintr-un sat în altul în căutare de pomană sau de lucru. Era o regulă cu puține excepții; între ele, mesajele optice ale băștinașilor din câmpiile americane sau „telegraful“ tobelor în Africa. Câtă vreme rămânea o raritate, capacitatea de a transmite informații independent de purtătorii umani constituia un avantaj formidabil pentru cei care aveau acces la astfel de mijloace. Se spune că folosirea în premieră a porumbeilor voiajori i-a permis lui Rothschild, bancherul, să afle înaintea tuturor despre înfrângerea lui Napoleon la Waterloo și să folosească această informație privilegiată pentru a-și multiplica averea la bursa din Londra. Într-adevăr, în pofida faptului că e ilegal, același tip de avantaj – al tranzacțiilor bazate

pe informații „de la sursă“ – îi ispitește încă pe cei care încearcă să-și mărească averea la bursă.

O vreme, cele mai impresionante evoluții tehnice au slujit nevoilor de transport. Astfel au fost inventate motoarele cu abur, electrice și cu combustie internă, căile ferate, transportul naval și mașinile cu motor. Totuși, alături de aceste invenții, o nouă eră „software“ se făcea simțită în descoperiri precum telegraful sau radioul. Prin ele, s-a găsit mijlocul de a transmite informație pură la mari distanțe, fără ca o persoană sau vreun alt corp fizic să se deplaseze din loc. Prin comparație, transportul nu va deveni niciodată „instantaneu“. Cu excepția filmelor de science-fiction, va fi întotdeauna nevoie de timp pentru a muta dintr-un loc într-altul oamenii și bunurile lor, iar operația va fi cu atât mai dificilă și mai scumpă cu cât cantitatea de transportat și distanța vor fi mai mari. De aceea, în termeni de „hardware“, locul conta, iar acest fapt adăuga valoare spațiului. Era mai ieftin și dădea mai puține bătăi de cap să fii „de-al locului“. Proprietarii de fabrici doreau să producă fiecare parte din produsul final sub un singur acoperiș și să aibă toate mașinile și munca necesare pentru producție între zidurile aceleiași fabrici. Ceea ce limita nevoile de transport, economia rezultată – semnificativă – reducând costurile.

Alături de aceste practici, au apărut forme de disciplină legate de controlul spațiului și timpului. Cu cât controlorii erau mai aproape de controlați, cu atât era mai completă dominarea asupra comportamentului cotidian. În pragul secolului al XIX-lea, Jeremy Bentham, unul dintre cei mai influenți gânditori politici și filozofi ai epocii, propunea o soluție la problema creșterii tot mai accentuate a populației, o soluție diferită de cea a economiștilor și de preocupările acestora legate de sărăcie, hrană și productivitate. Una din sugestiile sale a fost crearea unei construcții imense în care oamenii să fie supravegheați douăzeci și patru de ore din douăzeci și patru, fără să fie într-adevăr conștienți că sunt supravegheați. „Panopticon-ul“ a slujit ca model ideal pentru toate puterile moderne, de la nivelul cel mai de sus până la cel mai de jos. Câtă vreme

puterea este de tip panoptic, subiecții supravegherii constante rămân supuși și se abțin de la acte de insubordonare, ca să nu mai vorbim de actele de răzvrătire, pentru că orice deviere de la reguli e prea costisitoare pentru a fi serios luată în considerare. Drept urmare, spre a-l parafraza pe Michel Foucault, în cursul istoriei s-a trecut de la urmărirea de către alții la interiorizarea controlului, adică de la disciplina impusă de alții la modalități în care oamenii practică autodisciplina.

Timpurile s-au schimbat pentru că acum informația se poate deplasa separat de un suport corporal. Viteza comunicării nu mai e ținută în loc de limitele oamenilor și obiectelor materiale. Pentru orice scop practic, comunicarea este acum instantanee, iar distanțele nu mai contează, pentru că se poate ajunge în orice colț al globului în același timp. Câtă vreme e vorba despre accesul la informație și distribuirea ei, faptul de a fi „aproape" sau „departe" nu mai are importanța de odinioară. Grupurile de pe internet nu percep distanțele geografice ca pe un impediment în alegerea partenerilor de conversație. Cuiva care se întâmplă să trăiască în Manhattan nu-i ia mai mult timp să comunice cu cineva din Melbourne sau Calcutta decât îi ia să comunice cu cineva din Bronx.

Toate astea li se pot părea de la sine înțelese și nesemnificative celor născuți în „era electronică", pentru care asemenea facilități fac parte din viața cotidiană, precum răsăritul și apusul. Ei nici nu vor observa cât de profundă a fost această foarte recentă *devalorizare a spațiului*. Deci stop! Să ne oprim un moment și să ne gândim cum se schimbă condiția umană din momentul în care comunicarea se desprinde de transport ca vehicul primar și când facilitatea și viteza tot mai mare a deplasării acesteia nu mai depind de distanțe. Ce se întâmplă, de exemplu, cu ideea de „comunitate"? După cum am sugerat deja, ea este strâns legată de ideea de cunoaștere nemijlocită între oameni aflați aproape, fizic, unii de alții. Comunitatea este ca atare o creație teritorială sau „locală", pentru că se limitează la un spațiu cu granițe trasate de capacitatea

oamenilor de a se deplasa. Diferența dintre „interiorul“ și „exteriorul“ comunității este echivalentă cu cea dintre „aici și acum“ și „acolo departe“.

Coloana vertebrală a oricărei comunități era rețeaua de comunicare dintre membrii săi în cadrul rețelei sociale determinate de teritoriu. Ca atare, distanța până la care se putea întinde această „interacțiune comunicativă“ cotidiană schița limitele comunității. Comunicarea pe distanțe mai mari era neobișnuită și scumpă și, de aceea, un eveniment destul de rar. În acest sens, localul era în avantaj față de „îndepărtat“, ideile născându-se și fiind discutate local. Această situație s-a schimbat semnificativ. Apropierea fizică și frecvența comunicării nu mai sunt necesare, în măsura în care cei care participă la interacțiuni pot fi proiectați ca niște puncte pe harta globului. Comunitatea nu mai e teritorială, pentru că acești oameni pot să nu se întâlnească deloc și deci să nu fie conștienți de existența celorlalți ca membri ai unei rețele de oameni definite spațial, în cadrul unui loc comun.

O comunitate de acest tip este constituită din activități comunicaționale, și acestea sunt cele care o țin laolaltă. Totuși, ideile noastre despre lume nu provin neapărat de la aceste persoane. Cunoașterea obținută prin descriere, spre deosebire de legătura cu ceilalți pe care Erving Goffman o numea „co-prezență“, poate să nu vină din partea celor care sunt niște simple puncte pe hartă. La urma urmei, citim publicații zilnice și săptămânale care ne oferă destul de multe informații. În plus, ne uităm la televizor și ascultăm radioul, fără să putem fi siguri unde au fost scrise articolele sau de unde sunt transmise emisiunile pe care le urmărim. Mulțumită vocilor și imaginilor transmise electronic, lumea este cea care vine la noi, în timp ce noi rămânem pe loc. Acest proces de „incorporare“ și „dezincorporare“ a cunoștințelor înseamnă că nu există reciprocitate în comunicare. Vedem pe ecran oameni care ne vorbesc și se prezintă în fața ochilor noștri, dar care nu *ne* cunosc, din mulțimea de oameni ce-i urmăresc.

În acest fel, modelul panoptic poate fi răsturnat: cei mulți îi pot urmări acum pe cei puțini. Celebritățile devin subiectul curiozității publice, importanța fiindu-le măsurată prin numărul de cărți scrise despre ele, audiența spectacolelor sau filmelor, sau numărul de CD-uri vândute. Celebritățile nu sunt „lideri", ci exemple de succes oferite consumului public. Totuși, dacă ne gândim la aceste imagini și la recepția și transmiterea lor, deși oamenii rămân într-un loc circumscris, informația care le ghidează experiențele poate fi extrateritorială. Auzim astfel spunându-se că informația a devenit *globală*, în sensul că s-a eliberat de constrângerile *locale*, călătorind liber între localități, state și continente; granițele de odinioară nu mai sunt respectate și sunt transgresate. Viteza ei a generat o problemă de control, dar cine poate câștiga cursa când ești în competiție cu semnale electronice? Toate astea au implicații asupra felului în care ne trăim viața și asupra naturii și distribuției puterii. Sunt probleme ce nu pot fi ignorate, iar întrebările pe care le ridică nu comportă un răspuns ușor. Ceea ce nu este totuși un motiv pentru pasivitate, dacă vrem să înțelegem și să acționăm asupra consecințelor epocii informaționale, în loc să nu facem nimic.

Societatea riscului

Date fiind problemele ridicate de transformările petrecute în cadrul societăților, Ulrich Beck susținea că trăim astăzi într-o „societate a riscurilor". Când ne gândim la risc, ne gândim la un pericol sau la o amenințare legate de ceea ce facem sau ne abținem să facem. Oamenii spun adesea „e un pas riscant de făcut", spre a sugera că se expun unei stări de lucruri care nu e de dorit. Dar într-o societate a riscului, aceste probleme nu decurg din ceea ce face fiecare persoană în izolare, ci din însuși faptul că, fiind izolate, acțiunile lor sunt dispersate și necoordonate. Ca atare, rezultatele

și efectele secundare sunt greu de calculat și de definit și ne pot lua prin surprindere. Ce facem în această situație?

Dacă am încerca să prevenim toate consecințele indezirabile, cu siguranță ar trebui să plătim un preț prea mare pentru acțiunile noastre și ne-am condamna astfel la inactivitate. În același timp, riscul nu este rezultatul ignoranței sau al lipsei de abilități. Situația stă de fapt exact invers. Căci riscurile cresc odată cu eforturile de a fi rațional, în sensul de a defini și a ne concentra asupra lucrurilor *relevante*, considerate importante pentru un motiv sau altul. După cum se spune: „O să trecem puntea când o să ajungem la ea." Bineînțeles, asta presupune existența punții și nu spune nimic despre situația în care puntea nu este acolo!

Să luăm ca exemplu alimentele modificate genetic, adică recoltele modificate genetic pentru a crește mai rezistente la dăunători și boli, ori pentru a avea o productivitate mai mare sau o viață mai lungă pe rafturile magazinelor. Unii sugerează că valoarea potențială a acestor alimente constă în diminuarea sărăciei. Poate însă că această problemă nu ține de progresele științei, ci de distribuția relativă a bogăției între țările occidentale și majoritatea țărilor numite „în curs de dezvoltare". Alții au bănuiala că, judecând potrivit experiențelor anterioare, va trebui să plătim un preț pentru realizarea acestor obiective, un preț legat de consecințe neașteptate. Ei pot indica efectele secundare ale manipulării genetice legate de devastarea compoziției solului și de efectele dăunătoare pe termen lung asupra sănătății și duratei de viață a consumatorilor. Prin urmare, problema n-ar consta atât în creșterea producției, cât în distribuirea resurselor existente și în felul în care sunt crescute recoltele de la bun început, ca și în efectele lor asupra mediului. Dezbaterea se învârte în jurul incertitudinii legate de necunoașterea prețului pe care-l vom plăti în viitor pentru deciziile din prezent, concepțiile legate de consecințele pe termen scurt, mediu și lung al acțiunilor prezente fiind diferite.

În această situație, companiile care investesc în astfel de tehnologii se vor muta în altă parte sau își vor diversifica interesul în

alte domenii cu potențial de profit. După cum spune Barbara Adam, socioloagă a timpului, când timpul devine o marfă, viteza devine o valoare economică. Ca atare, „cu cât bunurile se deplasează mai repede într-o economie, cu atât mai bine; viteza crește profitul și se reflectă în PIB-ul [produsul intern brut] țării respective". Noua volatilitate a informației eliberează de asemenea mișcarea banilor, piețele monetare făcând speculații (după cum am văzut) cu 1,5 trilioane de dolari pe zi. Aceștia sunt factorii care contribuie la șansele noastre de a duce o viață decentă și la oportunitățile legate de o slujbă, de educație și de sănătate, ca și la posibilitatea unui mediu curat.

În vreme ce supravegherea și apropierea erau importante pentru Panopticon, tehnicile de forță folosite astăzi pot consta în a-i amenința de la distanță pe cei al căror comportament trebuie reglementat. Dacă, de exemplu, muncitorii unei fabrici sau membrii unui birou sunt nemulțumiți, nesupuși ori pretind condiții mai bune, putem mai degrabă să ne așteptăm la închiderea, dezafectarea sau vinderea unității în cauză, decât la creșterea supravegherii și la impunerea unor reguli mai stricte. Extrateritorialitatea puterilor globale face ca acestea să nu fie legate de un loc anume, ci oricând gata să se mute fără preaviz. După cum spunea Richard Sennett despre Bill Gates, președintele societății Microsoft, acesta „pare eliberat de obsesia de a ține la lucruri". Cu toate astea, libertatea la un anumit nivel nu înseamnă libertate și la alte niveluri, pentru că, dacă cei care lucrează „local" încearcă să-i urmeze pe cei care lucrează „global", pot constata curând, după cum avertizează Sennett, că „aceleași trăsături de caracter, generatoare de spontaneitate, devin autodistructive pentru cei care lucrează mai jos în acest regim flexibil".

Se consideră că globalizarea este un proces pe care nu-l controlează nimeni. Totuși, faptul acesta e adesea invocat ca motiv de inacțiune în fața unor forțe socotite a fi covârșitoare și abstracte. Politicile guvernamentale pot media, dilua sau ameliora aceste efecte prin rezistență, sau le pot reproduce prin pasivitate și indiferență. Globalizarea ne afectează și pe noi la nivel individual, în diferite

grade, pentru că putem avea cu toții anxietăți și griji, fiindu-ne greu să înțelegem ce se petrece, și încă și mai greu să influențăm direcția în care par să se miște lucrurile din jurul nostru. Pe de altă parte, un agent care ar avea potențialul de a prelua controlul asupra celor mai grave efecte ale globalizării ar trebui să se afle dincolo de sfera individului, a grupului sau a statului-națiune. Voința de a acționa asupra acestei stări de lucruri presupune ca beneficiarii globalizării să recunoască faptul că poziția lor se datorează numai excluderii altora.

În relație cu riscul, mai trebuie avută în vedere încă o problemă. Fiecare are o anumită idee despre cum să-și satisfacă nevoile, chiar dacă mijloacele la îndemână nu sunt egal distribuite. Totuși, nevoia de a neutraliza sau reduce riscul nu se aseamănă cu alte nevoi, pentru că riscurile reprezintă un anumit tip de pericole pe care nu le auzim și nu le vedem venind și de care e posibil să nu fim pe deplin conștienți. Oamenii nu au experiența directă – prin văz, auz, pipăit sau miros – a creșterii concentrației de dioxid de carbon în aerul pe care-l respiră sau a încălzirii lente dar neîncetate a planetei, ori a acelor substanțe chimice folosite pentru îngrășarea cărnii pe care o mănâncă, ce pot deregla capacitatea sistemului lor imunitar de a rezolva infecțiile bacteriene.

În general, aflăm despre aceste riscuri de la „experți", oameni care apar în mass-media și interpretează lumea și situația în care ne aflăm într-un asemenea mod, încât depășesc cunoștințele și experiențele noastre limitate. Ca atare, suntem nevoiți să-i credem atunci când ne informează despre mediu, obiceiuri culinare și lucruri pe care trebuie să le evităm. Pentru că nu există nici o cale de a le testa sfaturile pe baza propriilor noastre experiențe – cel puțin nu înainte de a fi prea târziu ca să ne dăm seama de greșeală –, rămâne posibilitatea ca interpretările lor să nu fie corecte. Astfel, după cum spune Ulrich Beck, riscul poate fi „dezinterpretat" și făcut „inexistent", în așa fel încât să nu mai avem nici un imbold către acțiune. Reacțiile de acest tip nu sunt neobișnuite și pot fi alimentate de credința că există o conspirație în care cei ce ne protejează sunt de fapt reprezentanții celor care ne-ar vrea răul.

Filozoful moral american de origine germană Hans Jonas a analizat consecințele dezvoltării tehnologice la scară globală. Deși s-ar putea ca acțiunile noastre să afecteze oameni care trăiesc în alte părți ale globului, despre care nu știm mai nimic, perspectiva noastră morală nu ține pasul cu aceste transformări. De câte ori nu se întâmplă ca oamenii să spună despre evenimente că sunt în afara controlului lor? Cum putem avea atunci o etică globală ce respectă și recunoaște totodată diferențele dintre oameni? În lipsa ei, respectivele forțe nu sunt temperate potrivit nevoilor noastre, ci lăsate să acționeze liber și să dea naștere la tot felul de consecințe. Ceea ce scutește rasa umană de responsabilitatea morală față de ceilalți. După cum s-a exprimat filozoful german Karl-Otto Apel, suntem responsabili pentru felul în care sunt constituite și reconstituite instituțiile, și deci pentru „acele instituții ce facilitează implementarea socială a moralității".

Chiar dacă am avea o declarație a datoriilor morale similară declarației Națiunilor Unite privitoare la drepturile omului, ar fi nevoie de o mare schimbare în percepție pentru ca ea să devină efectivă. Majoritatea oamenilor nu văd dincolo de limitele vecinătății lor imediate, tinzând astfel, într-un chip ușor de înțeles, să se concentreze asupra lucrurilor, evenimentelor și oamenilor din apropierea casei. Simțămintele vagi de amenințare pot fi astfel asociate unor ținte vizibile, tangibile, la îndemână. Luați separat, sau chiar împreună, adesea pare că nu avem prea multe de făcut pentru a atinge ținte depărtate, vagi și poate iluzorii. Pe plan local, oamenii se pot alătura unui grup de cetățeni preocupați și activi spre a-i viza pe cei ce le amenință modul de viață. Spațiul din imediata vecinătate poate fi protejat prin instalarea de circuite închise de televiziune, alarme, zăvoare pentru ferestre și lumini de securitate; explicațiile ce caută să ne facă să înțelegem aceste tendințe dincolo de limitele vecinătății pot fi însă eliminate drept irelevante sau chiar iresponsabile.

Ceea ce nu va dispărea sunt efectele globalizării. Astfel, o nesiguranță indusă global își poate afla debușeul într-o preocupare

locală legată de securitate. Poate că am căzut în capcana despre care avertiza Ulrich Beck. Cu alte cuvinte, am căutat sursa riscului în direcția greșită. O îngrijorare locală legată de siguranță exacerbează diviziunile care-i separă pe oameni – e vorba chiar de diviziunile ce duc la înțelegerea greșită și la capacitatea de a trece consecințele acțiunilor noastre asupra celor aflați departe de lumea noastră, profitând de slăbiciunea lor. Cei care-și pot permite să-și apere bunurile pot fi aceiași care au ceva de apărat, ceva dorit de alții, lipsiți însă de mijloace. Din punct de vedere moral, distanțele dintre ei le pot permite oamenilor să pună între paranteze consecințele pe care acțiunile lor le au asupra altora.

Acestea sunt doar o parte dintre consecințe, însă globalizarea nu este numai o amenințare, ci și o mare oportunitate. După cum susținea Karl-Otto Apel, ne-am putea folosi rațiunea și voința spre a da naștere unei societăți într-adevăr globale, care ar căuta să fie cuprinzătoare și să respecte diferențele și ar încerca serios să elimine războaiele. Falsele interpretări și învinuirea altora pentru riscuri ne pot împiedica să acționăm și pot conduce la diviziuni și mai mari, înrăutățind astfel lucrurile în loc să le rezolve. De aceea este atât de important să „gândim sociologic“. Sociologia nu poate corecta neajunsurile din lume, însă ne poate ajuta să le înțelegem mai bine, permițându-ne astfel să acționăm pentru mai binele omenirii. În această epocă a globalizării, avem nevoie de cunoașterea pe care o poate oferi sociologia mai mult ca oricând. La urma urmei, a ne înțelege pe noi înșine în prezent ne permite să rămânem conectați la condițiile și relațiile curente, fără de care nu putem spera să schițăm viitorul.

Autonomie, ordine și haos

Izvorul unei astfel de speranțe poate sta în recunoașterea și justificarea haosului! Afirmația aceasta pare extraordinară, totuși am văzut că ordinea este posibilă datorită granițelor, iar globalizarea

n-a făcut decât să le pună la îndoială, cu consecințe diverse. Ca urmare, poate apărea o amplă recunoaștere a dependenței noastre reciproce, dar totodată și o dorință mai mare de separare. Calea de ales depinde (după cum am sugerat) de eforturi concertate ce pot începe în cadrul vecinătății, dar se vor extinde în final mult peste aceasta. Astfel, la un anumit nivel, încercarea de a trasa, marca și apăra granițe artificiale devine obiectul unei preocupări din ce în ce mai mari. La un alt nivel, ceea ce altădată era socotit a reprezenta distanțe și diviziuni „naturale“ – bine fortificate și rezistente la schimbare – se dizolvă, iar ceea ce era separat odinioară se apropie acum în număr tot mai mare.

Am putea spune că efortul necesar pentru menținerea și apărarea unei diviziuni crește odată cu fragilitatea sa și cu extinderea răului pe care-l face complexei realități umane. Se consideră că această situație a apărut odată cu tipul de societate care s-a instituit în lumea occidentală cu aproximativ trei secole în urmă și în care mai trăim și azi. Înainte de asta – în epoca numită adesea „premodernă“ –, menținerea distincțiilor și diviziunilor dintre categorii tindea să atragă mai puțin atenția și să pretindă mai puțină acțiune decât astăzi. Diferențele păreau de la sine înțelese și eterne, pentru că erau considerate imune față de intervenția omului. Ele erau stabilite de forțe aflate dincolo de controlul oamenilor; ca atare, un nobil era, de exemplu, „nobil“ din momentul nașterii, același lucru fiind valabil și pentru țăranii iobagi. Cu foarte puține excepții, condiția umană părea solid alcătuită și stabilită, la fel ca restul lumii. Cu alte cuvinte, nu era nici o deosebire între natură și cultură.

Abia spre sfârșitul secolului al XVI-lea a început această imagine despre lume să se prăbușească în unele părți ale Europei apusene. Pe măsură ce creștea numărul și vizibilitatea oamenilor ce nu se potriveau perfect în nici un „lanț divin al ființei“, ritmul activității legislative se mărea spre a reglementa domenii ale vieții lăsate inițial să-și urmeze cursul natural. Distincțiile și discriminările sociale au devenit atunci o chestiune de studiu, proiectare, planificare

și, cel mai important, de efort conștient, organizat și specializat. Ordinile sociale deveneau produse și proiecte umane, deci susceptibile de a fi manevrate. Ordinea umană devenea prin aceasta un obiect al științei și tehnologiei.

Am putea spune că nu ordinea s-a născut în epoca modernă, ci *preocuparea* pentru ea, cu teama evidentă că fără intervenție epoca va degenera în haos. Haosul era considerat în aceste circumstanțe rezultatul eșecului de a pune ordine în lucruri. Ceea ce-l făcea atât de dezordonat era incapacitatea observatorilor de a controla cursul evenimentelor, de a obține reacția dorită din partea mediului și de a preveni sau elimina întâmplări care nu erau în plan. În acești termeni, haosul devenea *nesiguranță*, și numai tehnicienii vigilenți ai problemelor umane păreau să stea între el și ordinea comportamentului și afacerilor. Totuși, granițele sunt permeabile și litigioase. Managementul ordinii este întotdeauna incert și incomplet. Este ca ridicarea unei construcții pe nisipuri mișcătoare. Ceea ce se obține în cele din urmă sunt insule de ordine într-un flux de evenimente ce pot atinge o temporară autonomie relativă.

Spunând aceasta, ajungem într-o situație pe care am mai întâlnit-o în câteva ocazii. Însuși efortul de a impune ordinea duce la nesiguranță și ambivalență, care mențin vie teama de haos. Eforturile de a construi o ordine artificială sunt menite să nu-și atingă nici pe departe ținta ideală. Ele constituie insule de autonomie relativă, însă în același timp pot transforma teritoriile adiacente în zone de ambivalență. Îndoielile se transformă apoi în chestiuni ce țin mai degrabă de metodă decât de scop, adică de cum să fie făcute eficiente granițele, împiedicând astfel valul de ambivalență să mături insulele de autonomie. A construi ordinea este același lucru cu a purta război împotriva ambiguității. Totuși, cu ce costuri?

Se pot trasa linii care să demarcheze fizic acele granițe pe care numai cei aleși le pot traversa, de exemplu controlul pașaportului între diferite țări. Există de asemenea și exemple mai subtile, precum primirea unei invitații care te clasează în rândul oaspeților la o

petrecere. Dacă nu poți arăta un pașaport sau o invitație, poți fi foarte bine întors de la intrare. Chiar dacă reușești să intri, îți va fi mereu teamă că vei fi reperat și invitat să pleci. Autonomia relativă a enclavei a fost compromisă și atacată de prezența ta, ceea ce i-a micșorat starea de regularitate și ordine. Ca urmare, te vei găsi iar în afara unei granițe fizice, însă, ca mijloc de menținere a ordinii, aceasta este o problemă mult mai clară decât asigurarea conformității și supunerii în interiorul limitelor.

Caracterul unei persoane nu poate fi pur și simplu disociat în acele părți care pot fi admise înăuntru și acelea care trebuie să rămână afară (chiar dacă, după cum a demonstrat în chip mișcător filmul *Zbor deasupra unui cuib de cuci* și după cum a observat Erving Goffman în lucrarea *Asylums*, instituțiile totale pot merge departe pentru a asigura conformitatea). De exemplu, se știe foarte bine că loialitatea totală pentru o organizație e greu de obținut, inspirând de obicei aplicarea celor mai ingenioase și imaginative soluții practice. Angajaților unei companii sau firme li se poate interzice să se înscrie în sindicate sau mișcări politice. Pot fi supuși unor teste psihologice care să detecteze orice rezistență potențială față de ordinele primite, sau li se poate interzice să discute probleme organizaționale cu oameni care nu aparțin organizației.

Un asemenea exemplu este Legea britanică a secretelor de stat, care le interzice angajaților statului să divulge informații, chiar dacă prin aceasta ar sluji interesele acelor cetățeni pe care se presupune că statul îi protejează. În mod asemănător, dorința organizațiilor de a proiecta o anumită imagine pentru public poate duce la anumite practici în cadrul organizației pe care angajații le consideră imorale. În cazul Serviciului Național de Sănătate britanic, anumiți angajați din spitale au adoptat o practică cunoscută sub numele de „tragerea semnalului de alarmă“ spre a atrage atenția publică asupra a ceea ce ei consideră a fi practici dubioase. Pentru a prezenta spitalele ca eficiente și eficace în tratarea și externarea pacienților, înțelese ca o măsură de evaluare a performanței organizației respective, anumiți pacienți erau lăsați să se întoarcă în comunitate fără a se fi restabilit

complet, numai pentru a fi readmiși ulterior. Calitatea îngrijirii individuale, s-a spus atunci, a fost subminată de măsurarea ei prin numărul de pacienți tratați și externați.

Dorința de a trasa granițe în acest fel are un efect asupra dependențelor și legăturilor dintre oameni într-un mod adesea neintenționat. Ceea ce pare să fie o soluție corectă și rațională la o problemă cu care se confruntă în interior o anumită unitate relativ autonomă devine o problemă pentru altă unitate. Pentru că unitățile, contrar pretențiilor lor, sunt strâns interdependente, activitatea de rezolvare a problemei ricoșează în cele din urmă chiar asupra agenției care a întreprins-o din start, ducând la o răsturnare neplanificată și neprevăzută a echilibrului de ansamblu al situației, care face rezolvarea permanentă a problemei inițiale mai costisitoare decât se aștepta, sau de-a dreptul imposibilă. Situația aceasta poate fi atenuată calculând eficiența printr-o simplă examinare a balanței input/output a unei unități. Dar, deși pare „rațional“, calculul acesta nu are nimic de spus privitor la efectele deciziilor unei unități asupra acțiunilor alteia.

Cel mai cunoscut caz al unor asemenea efecte este distrugerea echilibrului ecologic și climatic al planetei. Resursele naturale ale Terrei sunt epuizate în goană după profit, fără ca nimic în această goană să acționeze pentru controlul unui asemenea comportament. Marile petroliere o iau pe scurtătură spre a livra marfa la timp, în pofida riscurilor implicate, în timp ce vasele în sine nu sunt proiectate cu „straturi“ care să prevină scurgerea încărcăturii în eventualitatea unei coliziuni. Se susține că un astfel de proiect este prea scump pentru companie, însă care e costul potențial pentru mediu? Organizațiile industriale poluează aerul și apa, creând astfel o mulțime de alte probleme teribile pentru cei care se ocupă de sănătatea oamenilor și de dezvoltarea urbană și regională. În efortul de a îmbunătăți organizarea activității proprii, companiile raționalizează folosirea muncii, declarându-i pe mulți muncitori inutili și alimentând astfel problemele generate de șomajul cronic, precum sărăcia sau sănătatea precară. Explozia numărului de automobile

și autostrăzi, de aeroporturi și avioane, socotite cândva a rezolva problema mobilității și transportului, creează blocări de trafic, poluare și zgomot, distrug întregi zone de așezări omenești și duc la o centralizare a vieții culturale și a ofertei de servicii care face nelocuibile multe așezări locale. Ca atare, călătoria devine la rândul său mai necesară ca oricând, și totodată mai dificilă și mai epuizantă. Lucruri care odinioară promiteau libertatea, precum automobilul, contribuie acum la limitarea libertății colective de mișcare și la poluarea atmosferei pentru generațiile prezente și viitoare. Cu toate astea, soluția adesea oferită este construirea de și mai multe drumuri.

Rădăcina tuturor acestor lucruri stă în aparenta autonomie relativă promisă prin detașarea unei părți a vieții noastre din întreg. În măsura în care suntem cu toții locuitorii unui întreg, o astfel de autonomie este în cel mai bun caz parțială și în cel mai rău, pur imaginară. Se ajunge aici prin orbirea față de consecințe sau prin închiderea deliberată a ochilor în fața legăturilor multiple și îndepărtate dintre toți actorii și între toate acțiunile săvârșite de fiecare actor. Numărul de factori luați în considerare în planificarea și implementarea soluțiilor la probleme este întotdeauna mai mic decât suma totală a factorilor ce influențează sau depind de situația care a dat naștere problemei de la bun început. Am putea chiar spune că puterea – aptitudinea de a proiecta, institui, influența și menține ordinea – constă în însăși capacitatea de a desconsidera, neglija sau înlătura acei factori care, dacă ar deveni subiect de deliberare, ar face ordinea imposibilă. A avea putere înseamnă, printre altele, a fi capabil să decizi ce nu este important și n-ar trebui să preocupe. Ceea ce se întoarce însă asupra puterii este incapacitatea ei de a elimina din existență factorii pe care i-a etichetat drept irelevanți.

Chestiunile de relevanță sau irelevanță sunt contingente, adică nu există nici un motiv covârșitor pentru care să trasezi linia relevanței într-un anumit fel, când ea poate fi trasată în mai multe feluri. Dat fiind acest fapt, însăși decizia este deschisă disputelor.

Istoria este plină de astfel de exemple. În pragul epocii moderne, de pildă, una dintre cele mai fecunde lupte pentru putere s-a dat în jurul trecerii de la *patronaj* la *dependența monetară*. Confruntați cu cruda indiferență a proprietarilor de fabrici față de soarta „mâinii de lucru" (denumirea indicând că angajatorii nu erau interesați decât de „mâinile" muncitorilor), criticii sistemului de producție pe cale de a se naște reaminteau de practicile atelierelor meșteșugărești, sau chiar ale moșiilor provinciale, care se comportau ca „o mare familie" ce-i includea pe toți oamenii. Stăpânii atelierelor sau ai moșiilor pot fi nemiloși, autocratici și exploatatori fără scrupule ai trudei muncitorilor. În același timp însă, muncitorii se așteptau în egală măsură ca stăpânul să aibă grijă de nevoile lor și, dacă era necesar, să-i protejeze de dezastre.

În flagrantă opoziție cu aceste vechi obiceiuri, nici o asemenea așteptare nu era acceptată ca legitimă de către proprietarii fabricilor. Aceștia îi plăteau pe angajați pentru munca îndeplinită în orele de lucru, alte aspecte ale vieții căzând exclusiv pe umerii lor. Criticii și reprezentanții muncitorilor din fabrici nu erau de acord cu o astfel de „spălare pe mâini". Ei au evidențiat că efortul cotidian prelungit, abrutizant și epuizant pretins de disciplina muncii în fabrică îi lăsa pe muncitori „epuizați mintal și degradați fizic", pentru a-l parafraza pe Karl Marx. Muncitorii deveneau o marfă ce putea fi înlocuită, pentru că, la fel ca orice altă parte a produselor fabricii, erau considerați inutili din punctul de vedere al planului de producție. Criticii arătau că relația dintre proprietarii fabricii și mâna de lucru nu se limita de fapt la un simplu schimb între muncă și salarii. De ce? Pentru că munca nu se poate separa și izola de persoana muncitorului în felul în care o sumă de bani poate fi separată de persoana proprietarului. „A oferi munca" înseamnă a supune întreaga persoană, trup și suflet, sarcinii stabilite de angajator, pentru care muncitorul devine doar mijlocul prin care-și îndeplinește scopurile. Astfel, în ciuda protestelor că lucrurile stau exact pe dos, muncitorilor li se cerea întreaga personalitate și libertate în schimbul salariului.

Puterea proprietarilor de fabrici asupra lucrătorilor era dată prin urmare de asimetria puterii. Iată motivul pentru care Karl Marx observa că în sclavagism, spre deosebire de capitalism, proprietarii aveau măcar un anumit interes pentru bunăstarea sclavilor lor. Această relație a fost înlocuită cu o formă abstractă de schimb, în cadrul căreia angajatorii nu aveau nici un interes pentru binele mental și fizic al lucrătorilor. Angajatorii defineau înțelesul slujbei și își rezervau dreptul să decidă ce trebuie să-i preocupe și ce nu – un drept pe care-l negau muncitorilor. Tocmai de aceea lupta acestora pentru condiții mai bune de lucru și pentru un cuvânt de spus în conducerea procesului de producție trebuia să se transforme într-un conflict împotriva dreptului angajatorului de a defini limitele și conținutul ordinii de la locul de muncă.

Conflictul dintre muncitori și proprietari privitor la definirea limitelor sistemului de producție este doar un exemplu al tipului de nemulțumire pe care îl aduce cu sine în mod necesar orice definiție a ordinii. De vreme ce orice definiție este contingentă și în final se bazează numai pe puterea cuiva de a o institui, ea rămâne ca atare deschisă contestării, în principiu. Într-adevăr, ea tinde să fie contestată de cei care cad victimă efectelor ei dăunătoare. Dezbaterile de acest fel pot pătrunde apoi în arena publică, în chip de apeluri la acțiune pentru ameliorarea efectelor acestor limite. Un exemplu clasic este cel al sistemului britanic de asistență socială. Născut nu cu mult timp în urmă, pe la jumătatea secolului al XX-lea, scopul acestuia era să ofere o plasă de protecție împotriva capriciilor și fluctuaților unui sistem neinteresat de bunăstarea celor care îi promovau cauza. După cum se exprima unul dintre fondatorii săi, William Beveridge: „Dacă nu se obține și nu se menține o ocupare deplină a forței de muncă, nici o libertate nu e sigură, fiindcă pentru mulți libertățile vor fi fără valoare.“ Se pare că pentru unii aceste dezbateri nu mai sunt relevante. Pentru alții, cei care neagă relevanța contemporană a acestor dezbateri și uită lecțiile istoriei sunt sortiți să-i repete greșelile.

În zilele noastre, suntem mereu martori ai unor dezbateri aprinse privitoare la cine ar trebui să plătească pentru, să zicem, poluarea resurselor de apă, depozitarea deșeurilor toxice sau deteriorarea peisajului pricinuită de deschiderea unor noi exploatări de suprafață ori de construcția de noi autostrăzi. Deșeurile unora pot deveni un element important al condițiilor de viață ale altora. Țelurile disputei arată diferit în funcție de poziția din care sunt privite, iar înțelesul lor derivă din locul pe care-l ocupă în ordinile parțiale. Sub loviturile presiunilor adesea contradictorii, ele pot adopta o formă pe care nimeni n-a planificat-o dinainte și nimeni n-o găsește acceptabilă. Fiind afectate de mai multe ordini parțiale, nimeni nu-și asumă responsabilitatea pentru existența și consecințele lor.

În epoca modernă, problema tinde să devină încă și mai acută, pe măsură ce puterea instrumentelor tehnologice folosite în acțiunile omenești a crescut, odată cu ea crescând și numărul consecințelor aplicării lor. Pe măsură ce fiecare insulă de ordine se perfecționează, devine mai raționalizată, mai bine supravegheată și mai eficientă în performanță, multitudinea ordinilor parțiale perfecționate poate da naștere unui haos de ansamblu. Rezultatele îndepărtate ale unor acțiuni plănuite, intenționate, concepute rațional și strâns monitorizate pot avea la rândul lor efecte catastrofale, impredictibile și necontrolabile. Să ne gândim la perspectivele efectului de seră. Acesta este un produs neanticipat al numeroaselor eforturi de a folosi tot mai multă energie în numele eficienței și producției sporite. Fiecare efort izolat poate fi salutat ca o descoperire crucială și un avans tehnologic, justificat potrivit unor scopuri pe termen scurt. În mod asemănător, eliminarea substanțelor toxice în atmosferă sau în râuri poate fi justificată ca un eveniment rar petrecut în cadrul unor procese altfel foarte sigure, salutate ca benefice pentru binele public. Fiecare poate fi un indiciu că se fac încercări asidue pentru a găsi cea mai bună și mai „rațională“ soluție la o problemă specifică cu care se confruntă una sau alta dintre organizațiile relativ autonome. Orice virus sau bacterie nou concepută

are un scop clar definit și o sarcină de îndeplinit concretă și folositoare. Asta până când se descoperă că aplicarea lor are efecte secundare nedorite.

Multe dintre disputele purtate în jurul unor astfel de consecințe sunt legate de domeniul „proprietății". În timp ce întreprinderile private sunt considerate capabile să producă rezultate benefice în general – judecând după cât de puțini par să contrazică această presupunere –, asemenea motivații se pot trezi puse la îndoială de guverne alese democratic. Un astfel de domeniu este elaborarea hărții genomului uman și manipularea lui potențială. Marile companii farmaceutice pretind că scopul lor ultim este binele public, însă cine deține patentul pentru genele umane? Reprezintă acestea ceva ce poate fi „deținut", în sensul de a fi o marfă ce se poate vinde și cumpăra pe piață și manipula potrivit posibilităților de a plăti? Această idee este contrazisă, într-o luptă cu consecințe fundamentale pentru noi toți.

În același timp, rezultatele unor asemenea eforturi pot viza obiective imediate considerate dezirabile, de exemplu vulnerabilitatea la o anumită boală. Totuși, schimbările dintr-o situație aflată în „centrul atenției" pot afecta acele lucruri lăsate „în afara atenției". Îngrășămintele artificiale folosite pentru ameliorarea recoltelor agricole sunt o ilustrare perfectă a acestei probleme. Nitrații introduși în sol își ating obiectivul declarat, multiplicând recoltele. Cu toate astea, ploile fac ca o bună parte din acești fertilizatori să se scurgă în resursele subterane de apă, creând astfel o problemă nouă și nu mai puțin sinistră: poluarea apei potabile. Mai devreme sau mai târziu, se va descoperi că noile procese au propriile lor efecte poluante, creând, de pildă, un mediu fertil pentru alge toxice.

Astfel, lupta împotriva haosului continuă. Nu încape îndoială că, dată fiind flexibilitatea voinței, există posibilități de a reduce riscurile potențiale. Totuși, haosul ce așteaptă să fie îngrădit și învins în viitor va fi un produs al acelei activități umane specifice ce caută să dezvolte ordinea. Activitatea de rezolvare a problemelor poate duce la crearea de probleme noi și poate inspira căutarea

de noi soluții. Mult prea adesea însă, această activitate a luat forma instituirii unei echipe însărcinate cu găsirea celui mai rapid, ieftin și „rezonabil" mod de a elimina problema curentă. Cu cât sunt lăsate în afara acestui proces mai multe întrebări și soluții incomode, cu atât recomandările oferite vor fi mai rapide, mai ieftine și aparent mai raționale – cel puțin potrivit logicii termenului scurt și anumitor idei despre costuri.

Rezumat

Am sugerat că luptele duse pentru a înlocui haosul cu ordinea, prin aducerea unor părți ale lumii noastre sub ascultarea unor reguli, predictibile și controlabile, sunt menite să rămână neconcludente. Este o urmare a faptului că bătălia pentru ordine reprezintă în sine cel mai important obstacol pentru propriul său succes, deoarece fenomenele de dezordine iau naștere din chiar acțiunile prea concentrate, înguste, orientate spre rezolvarea câte unei singure probleme. Fiecare nouă încercare de a ordona o parte a lumii omenești, sau un domeniu specific de activități, creează noi probleme în tentativa de a le înlătura pe cele vechi. Fiecare încercare dă naștere unor noi tipuri de ambivalențe, făcând necesare noi încercări, cu rezultate posibil asemănătoare.

Căutarea de ordini artificiale pare astfel a fi cauza problemelor celor mai profunde și mai îngrijorătoare. Împărțind întregul incontrolabil al condiției umane într-o multitudine de sarcini mici și la îndemână, care tocmai pentru că sunt mici și circumscrise în timp pot fi pe deplin monitorizate și controlate, acțiunea umană a devenit mai eficientă ca oricând. Cu cât este mai precisă, mai limitată și mai clar definită sarcina, cu atât e mai bine îndeplinită. Acest mod de a face lucrurile este într-adevăr evident superior oricăruia existent înainte – câtă vreme este măsurat în termeni de valoare monetară și exprimat în termenii anumitor definiții ale costurilor și beneficiilor. Exact la asta se referă adesea oamenii

când vorbesc despre faptul de a fi rațional. Este vorba despre o rațiune instrumentală care măsoară rezultatele reale prin comparație cu obiectivele intenționate, în termeni de rentabilitate.

Aceste calcule par să uite, în aplicarea raționalității lor, de acele costuri care cer insistent să fie băgate în seamă. E vorba despre costurile suportate de actorii care nu participă la proiectarea respectivei aplicări și de acele rezultate care nu sunt monitorizate în cadrul verificării eficienței sale, dar care suportă de asemenea costurile, împreună cu mediul în ansamblul său. Dacă, pe de altă parte, am lua în considerare o măsură mai cuprinzătoare a pierderilor și câștigurilor, superioritatea modului modern de a face lucrurile n-ar mai părea atât de sigură. Ar putea reieși că rezultatul final al multitudinii de acțiuni raționale, parțiale și izolate, este mai multă iraționalitate, nu mai puțină. Această tensiune în căutarea ordinii este supărătoare, însă inevitabilă, precum în lupta împotriva ambivalenței care a marcat atât de mult istoria omenirii în epoca modernă.

Legătura problemă–soluție este o trăsătură a condiției umane. Ceea ce trebuie întrebat, din perspectiva sociologică, e: pentru cine reprezintă o problemă, de ce, și care sunt consecințele acestei problematizări și ale soluțiilor corespondente? Suntem cu toții pregătiți să privim viața ca pe un ansamblu de sarcini de îndeplinit și de probleme de rezolvat. Suntem obișnuiți să gândim că, odată ce am identificat o problemă, sarcina este să o definim astfel încât să devină subiectul intervenției imediate, potrivit anumitor criterii. Presupunem că, odată trecută această etapă, înlăturarea iritantei probleme nu mai este decât o chestiune de găsire a resurselor corecte și de îndreptare a tuturor eforturilor către rezolvarea sarcinii. Dacă nu se întâmplă nimic iar problema nu dispare, ne învinovățim de ignoranță, neglijență, lene sau prostie, ori explicăm starea de lucruri fie prin lipsa de hotărâre, fie prin definirea greșită a cauzelor – a „problemei" de rezolvat. Cu toate astea, nici o dezamăgire sau frustrare nu va submina probabil credința că fiecare situație, oricât de complexă, poate fi dezasamblată într-un set finit de probleme

și că oricare dintre ele poate fi rezolvată eficient prin aplicarea cunoștințelor, aptitudinilor și eforturilor potrivite. Pe scurt, a-ți duce viața poate însemna a o împărți în probleme izolate, pentru fiecare în parte existând o soluție, dacă se aplică corect metoda ce subsumează atât de ușor întrebări mai generale privitoare la scop.

Nu există nici o îndoială că epoca modernă a dat naștere unor realizări spectaculoase. Nu se pune problema să negăm asta. Problema este că ne confruntăm acum nu numai cu beneficiile, ci și cu costurile progresului tehnologic. Iar acestea, în măsura în care vor afecta întregul nostru viitor, nu se limitează la mici enclave de ordine. Ceea ce se cere acum este o înțelegere a punctelor slabe și a punctelor forte ale modurilor în care ne privim unii pe alții, ale modurilor în care gândim și acționăm și ale mediilor în care trăim. În acest proces de regândire, concepțiile consacrate despre lume pot fi puse la îndoială de noi seturi de circumstanțe, care pretind noi moduri de gândire. Pentru unii, aceasta poate reprezenta o amenințare, pentru alții, o șansă pentru toleranță. Dar aceste condiții sugerează o urgență, iar urgența pretinde o voință de schimbare: evident, nu mai mare decât schimbările ce-au afectat umanitatea de atâtea ori în cursul istoriei sale.

CAPITOLUL 8

Trasarea granițelor: cultură, natură, stat și teritoriu

La sfârșitul Capitolului 7 am atins explicit o problemă implicită pe tot parcursul cărții. Aceasta poate fi exprimată în termenii următori: felul în care gândim și examinăm o problemă dă naștere la soluțiile considerate potrivite. Din acest punct de vedere, a gândi diferit nu este o activitate inutilă. Dimpotrivă, este adesea primul pas către construcția unor soluții mai practice și de durată pentru problemele cu care ne confruntăm în zilele noastre.

Natură și cultură

Să analizăm problemele pe care le-am ridicat în Capitolul 7 privitor la modul „modern“ de a concepe diferențele dintre natură și cultură. Această nouă imagine separă tranșant natura și societatea. Se poate spune că natura și societatea au fost „descoperite“ în același timp. Ceea ce s-a descoperit de fapt nu a fost nici natura, nici societatea, ci *distincția* dintre ele și mai ales distincția dintre practicile pe care fiecare le-a făcut cu putință sau cărora le-a dat naștere. În timp ce condițiile vieții umane păreau tot mai mult a fi produsul legislației, managementului și intervenției în general, „natura“ își asuma rolul unui imens depozit pentru tot ceea ce puterile omenești încă nu puteau sau nu aveau ambiția să modeleze, adică tot ce era considerat a fi determinat de propria logică și lăsat de oameni în voia sorții.

În aceeași perioadă au avut loc schimbări și în gândirea socială. Filozofii au început să vorbească despre „legi ale naturii“, prin analogie cu legile promulgate de regi sau parlamente, dar și să le distingă de acestea. „Legile naturale“ erau asemeni legilor date de regi, și deci obligatorii, dar spre deosebire de decretele regale, nu li se putea concepe vreun autor uman. Forța lor era așadar „supraumană“, indiferent dacă erau stabilite de voința divină și scopul divin imposibil de cunoscut, sau erau determinate cauzal, cu o necesitate incontestabilă, direct de felul în care era organizată materia cosmică. Aceste distincții (după cum am sugerat anterior) au dat naștere unui mod de a stabili demarcații sociale, de exemplu presupunerea că bărbații sunt „raționali“, și deci capabili să transceandă imperativele naturii, în timp ce femeile sunt „emoționale“, și deci supuse forțelor impulsive ale naturii. În mod asemănător, unele țări dezvoltate puneau în aplicare anumite principii ce le distingeau de alte țări, „necivilizate“ din perspectiva lor.

Aceste schimbări au dat naștere la transformări deopotrivă în felul nostru de a vedea și de a acționa. Să ne gândim, de exemplu, la distincțiile pe care le folosim pentru a determina ceva ce considerăm că stă în „puterea omenească“ de a schimba, potrivit dorințelor, idealurilor și scopurilor noastre. Acestea sunt determinate de problema dacă există un standard sau o normă la care acel „ceva“ ar trebui să se supună. Cu alte cuvinte, există lucruri care ar putea fi schimbate de intervenția umană și modelate potrivit unor așteptări particulare. Acestea trebuie tratate diferit de alte lucruri, situate în afara puterii omului. Pe cele dintâi le numim *cultură*, iar pe cele din urmă, *natură*. Astfel, când ne gândim că ceva reprezintă o chestiune de cultură, mai degrabă decât de natură, presupunem că acel ceva e manevrabil și, mai mult, că există o stare finală dezirabilă și „corectă“ asociată unor asemenea manevre.

Cultura privește faptul de a face ca lucrurile să fie diferite de ceea ce sunt sau ar putea fi în alte condiții și de a le menține în această formă construită, artificială. Cultura înseamnă introducerea și menținerea unei ordini și lupta cu tot ce se abate de la această

ordine, înțeles ca indiciu al căderii în haos. Cultura înseamnă înlocuirea sau suplimentarea „ordinii naturii" (adică starea în care sunt lucrurile fără intervenția umană) cu una artificială, concepută. Cultura nu promovează numai, ci și evaluează și impune. Astfel, „soluția" oferită multor afaceri în numele productivității este o introducere a culturii „corecte" în organizație, care la rândul ei se difuzează în cadrul acesteia, permițând fiecărei persoane să se evalueze din perspectiva capacității de a se comporta potrivit așteptărilor organizației. În acest proces, ceea ce nu se află în acord cu idealurile ce determină aceste transformări, ba chiar le pune la îndoială, este considerat un impediment al „dezordinii" în urmărirea unor scopuri precum „calitatea", „eficiența" și „eficacitatea".

Locul exact al liniei despărțitoare dintre natură și cultură depinde, evident, de îndemânările, cunoștințele și resursele disponibile, precum și de faptul dacă există o ambiție de a le utiliza pentru obiective neîncercate anterior. În ansamblu, dezvoltarea științei și tehnologiei lărgește domeniul manevrelor posibile și extinde astfel domeniul culturii. Pentru a ne întoarce la unul dintre exemplele noastre inițiale, cunoștințele și practica ingineriei genetice, împreună cu industria chimică și cu unii membri ai corpului medical, ar putea foarte bine schimba standardele ce determină „normalitatea" ființei umane. Dacă împingem lucrurile un pas mai departe, dacă controlul genetic se va aplica pentru reglarea înălțimii, părinții vor fi cei care vor decide înălțimea copiilor, sau vreo lege acceptată și instituită de autoritatea statală va hotărî înălțimea normală, deci acceptabilă, a cetățenilor. Din această perspectivă, cultura îi poate părea individului aproape la fel ca legile naturii: este un destin împotriva căruia nu ne putem împotrivi, sau împotriva căruia rebeliunea este în cele din urmă un gest inutil.

Să ne uităm mai îndeaproape la „elementele create de om" din viața noastră. Acestea pot pătrunde în spațiul pe care-l ocupăm în două feluri. Mai întâi, ele reglementează și deci pun ordine în contextul în care se desfășoară viața fiecăruia dintre noi. Apoi, pot determina motivele și scopurile acțiunilor din viața noastră.

Primul caz ne permite să ne justificăm acțiunile, făcându-le mai logice și mai raționale prin comparație cu alte forme de comportament. Celălalt ne ghidează capacitatea de a alege anumite motive și scopuri dintre nenumăratele pe care poate nici nu ni le închipuim. Aceste elemente nu sunt distincte de alte medii cu care ne întâlnim, pentru că fiecare dintre acțiunile noastre are efecte asupra altor medii în care locuim și cu care interacționăm în viața de fiecare zi. Astfel, ca să luăm un exemplu din tehnologia modernă, se spune că introducerea telefoanelor mobile le permite celor care le dețin o mai bună comunicare, însă în anumite contexte au fost socotite antisociale și chiar dăunătoare.

Putem distinge ordinea, făcută posibilă prin intervenția culturală, de întâmplare sau haos observând că în situații de ordine nu se poate întâmpla orice. Dintr-o serie virtual infinită de evenimente ce pot fi concepute, numai un număr finit pot avea loc. Diferite evenimente au diferite grade de probabilitate, criteriul de succes pentru instituirea ordinii devenind transformarea a ceea ce altădată părea improbabil în ceva necesar sau inevitabil. În acest sens, a proiecta o ordine înseamnă a manevra probabilitatea evenimentelor. Procesul în cauză este determinat de preferințe și priorități, potrivit anumitor valori care le stau în spate și care vor fi în cele din urmă încorporate în toate ordinile artificiale. Odată ordinea bine înrădăcinată, solidă și sigură, acest adevăr poate fi uitat prin perceperea ordinii drept singura ce poate fi concepută.

Ca ființe umane, avem cu toții un interes legitim în crearea și menținerea unui mediu ordonat. Asta se datorează faptului că mare parte din comportamentul nostru este învățat, iar învățarea se acumulează în timp prin intermediul memoriei preluate din relatări și înregistrări documentare. Aceste cunoștințe și aptitudini acumulate rămân benefice atâta vreme cât contextul în care s-au format rămâne neschimbat. Datorită statorniciei lumii din jurul nostru, e probabil ca acțiunile care au avut succes înainte să rămână încununate de succes dacă se repetă astăzi și mâine. Imaginați-vă ce prăpăd s-ar produce dacă, de exemplu, s-ar schimba fără preaviz

semnificația culorilor la semafoare. Într-o lume care se schimbă la întâmplare, memoria și învățarea s-ar transforma dintr-o binecuvântare într-un blestem. În acest context, a învăța din experiențele trecutului ar fi într-adevăr sinucigaș.

Ordinea lumii din jurul nostru își găsește echivalentul în liniile ordonatoare din propriul nostru comportament. În general, nu ne plimbăm pe carosabil și nu conducem mașina pe trotuar. La o petrecere nu ne comportăm la fel ca la un seminar sau la o întâlnire de afaceri. Ne purtăm altfel în timpul vacanței petrecute la părinți decât o facem într-o vizită formală la niște oameni pe care nu-i cunoaștem. Tonul vocii și cuvintele alese sunt altele când ne adresăm șefului sau când vorbim cu un prieten. Anumite cuvinte le spunem în anumite ocazii și le evităm în altele. Anumite lucruri le facem în public, însă anumite activități „private“ le facem numai dacă suntem siguri că nu suntem priviți. Remarcabil e faptul că atunci când alegem un comportament „corespunzător“ ocaziei, ne aflăm în compania altor oameni care se comportă exact la fel ca noi. Ca atare, devierile de la regulile evidente sunt rare și asta oferă un grad de *predictibilitate* comportamentului, fie că e vorba de comportamentul nostru, de al altora, sau de al instituțiilor cu care avem de-a face și care ne determină viața.

Cultura, ca activitate ce construiește ordinea artificială, pretinde distincții, adică punerea lucrurilor și oamenilor în categorii diferite prin separări și diferențieri. Într-un deșert neatins de activitatea umană și indiferent la obiectivele omenești, nu există nici indicatoare rutiere, nici garduri care să separe o întindere de pământ de alta. Cu alte cuvinte, lipsește forma. Pe de altă parte, într-un mediu supus acțiunii culturii, o suprafață întinsă și uniformă este împărțită în arii care includ anumiți oameni și-i resping pe alții, sau în benzi potrivite fie numai pentru vehicule, fie numai pentru pietoni. Lumea dobândește astfel o *structură* ce orientează activitățile. Oamenii se împart în superiori și inferiori, în agenți ai autorității și persoane obișnuite, în cei care vorbesc și cei care ascultă și de la care se așteaptă să rețină ce s-a spus. În mod asemănător,

timpul se scurge uniform printr-o împărțire în activități speciale, precum dejunul, pauza de cafea, prânzul, ceaiul de după-amiază și cina. Demarcația spațială se face potrivit alcătuirii și locului „fizic" al unor adunări particulare: un seminar, o conferință, un festival al berii, o petrecere sau o întâlnire de afaceri.

Aceste distincții se fac la două niveluri. Primul este „forma lumii" în care are loc acțiunea, iar al doilea este acțiunea însăși. Părți ale lumii se diferențiază unele de altele, ca și în raport cu ele însele, în funcție de diferite perioade din curgerea timpului (aceeași clădire poate fi școală dimineața și sală de badminton seara). Acțiunile care au loc în cadrul lor sunt de asemenea diferențiate. Comportamentul la o masă este foarte diferit în funcție de ce se află pe masă, de circumstanțele în care are loc și de cei care s-au așezat în jurul ei. Chiar și manierele diferă în funcție de caracterul oficial sau neoficial al mesei, ca și de poziția socială a participanților, după cum ne-au reamintit deopotrivă Erving Goffman și Pierre Bourdieu, printre alții, în studiile lor sociologice. Trebuie să notăm totuși că diferențierea celor două niveluri este un produs al abstracției. La urma urmei, ele nu sunt independente între ele, pentru că n-ar exista o cină oficială fără cei care se comportă oficial.

Putem exprima altfel aceste acte de coordonare observând că și lumea socială organizată cultural, și comportamentul indivizilor pregătiți cultural se structurează potrivit unei „articulări", cu ajutorul opozițiilor, în contexte sociale separate. La rândul lor, aceste contexte pretind purtări deosebite și modele de comportament separate, considerate potrivite ocaziei. În plus, aceste două articulări își „corespund" reciproc sau, ca să folosim un termen tehnic, sunt izomorfe. Ceea ce asigură „suprapunerea" dintre structurile realității sociale și ale comportamentelor reglate cultural este *codul* cultural. După cum probabil ați ghicit deja, codul este, în primul rând, un sistem de opoziții. Într-adevăr, ceea ce se opune în acest sistem reprezintă *semne* – obiecte sau evenimente vizibile, audibile, tactile sau olfactive, precum lumina diferitelor culori, elemente de îmbrăcăminte, inscripții, afirmații orale, tonuri ale vocii, gesturi,

expresii ale feței, mirosuri și așa mai departe. Acestea leagă comportamentul actorilor și figurația socială susținută de acest comportament. Semnele indică, așa-zicând, în două direcții în același timp: către intențiile actorilor și către segmentul de realitate socială dat în care acționează aceștia. Nici una dintre direcții nu este doar o reflectare a celeilalte, după cum nu e nici primară sau secundară. Ambele există, repetăm, numai împreună, întemeiate în același cod cultural.

Să ne gândim, de exemplu, la anunțul „Nu intrați!“ fixat pe ușa unui birou. De regulă, acest anunț apare numai de o parte a ușii, iar ușa nu este de obicei blocată (dacă ar fi imposibil de deschis, anunțul n-ar mai fi necesar). El nu oferă prin urmare informații despre „starea obiectivă“ a ușii înseși, ci este mai degrabă o instrucțiune menită să creeze și să susțină o situație care altfel n-ar avea loc. Cuvintele „nu intrați“ disting de fapt între cele două părți ale ușii, între cele două tipuri de oameni care se apropie de ușă din părți opuse și între cele două tipuri de comportament pe care se așteaptă să le adopte sau care le sunt permise acelor oameni. Spațiul care se află de partea opusă anunțului le este interzis celor care vin din partea cu anunț a ușii, însă, dimpotrivă, pentru cei din interior nu se aplică o astfel de restricție. Semnul stă exact pentru această distincție. Realizarea sa constă tocmai în această separare într-un spațiu altfel uniform, între oameni la fel de uniformi.

Din cele de mai sus putem conchide că a cunoaște codul înseamnă *a înțelege* semnificația semnelor, iar aceasta înseamnă a ști ce este de făcut în situația în care apar, și de asemenea cum să le folosim pentru a produce o astfel de situație. A înțelege înseamnă a avea capacitatea de a acționa eficient și, prin aceasta, de a susține coordonarea dintre structurile situației și propriile noastre acțiuni. Se spune adesea că a înțelege un semn înseamnă a-i pătrunde semnificația. Asta nu implică însă că în interiorul minții noastre este invocat un gând, ca o imagine mentală. Manifestat poate ca „o citire cu voce tare“ în mintea noastră, gândul poate într-adevăr însoți vederea sau auzirea semnului, însă pătrunderea semnificației

înseamnă nici mai mult, nici mai puțin decât a ști ce e de făcut. De aici decurge că înțelesul unui semn constă, ca să spunem așa, în diferența dintre prezența și absența sa. Altfel spus, semnificația unui semn rezidă în relația sa cu alte semne. Unii, precum Jacques Derrida, merg și mai departe și susțin că, deoarece decurge numai din relația dintre semne, semnificația nu poate fi niciodată fixă. Rămânem astfel cu o incapacitate de a decide, bazată pe ideea de *différance*. Astfel, înțelesurile fixe sunt întotdeauna sugestii peste timp, din cauza unei continue necesități de clarificare și definire.

În practică, un semn nu poartă de obicei suficientă informație pentru a fixa atât de bine o relație încât să permită acțiunea. Semnele pot fi citite incorect, iar dacă o astfel de situație are loc, nimic nu poate corecta greșeala. De exemplu, vederea unei uniforme militare ne spune fără ambiguitate că persoana din fața noastră aparține unei forțe armate. Pentru majoritatea civililor, această informație ar fi suficientă pentru a „structura" întâlnirea. Pentru membrii unei forțe armate însă, cu ierarhia ei complexă de putere și diviziunile sarcinilor, informația oferită de uniformă poate să nu fie suficientă și astfel semnului dintâi și general (uniforma) i se vor adăuga alte semne ale gradului pentru a avea mai multe informații. În anumite situații, surplusul de semne nu adaugă prea multe la informația deja deținută. De exemplu, anumite tactici de marketing, în căutarea distincției dintre două produse, nu fac decât să dubleze informația oferită deja de alte semne.

În aceste situații vorbim de *redundanța* semnelor, prin care ne putem asigura împotriva greșelilor prin eliminarea potențialei ambivalențe date de citirea greșită. Dacă n-ar fi redundanța, distorsionarea accidentală sau omiterea unui singur semn ar putea induce un tip greșit de comportament. Am putea chiar sugera că, cu cât e mai mare importanța opozițiilor dintre semne pentru menținerea și promovarea ordinii stabilite, cu atât ne putem aștepta la mai multă redundanță. La un anumit nivel, redundanța reduce problemele asociate citirii incorecte și *ne*înțelegerile, printr-un surplus de semne. În același timp însă, acest surplus poate amplifica

ambiguitatea și mări probabilitatea înțelesurilor alternative. Ca urmare, deși se caută eficacitatea comunicării pentru a coordona acțiunile, exagerarea acestei semnalizări riscă să introducă ambiguitatea, și deci să distorsioneze comunicarea.

Încă o dată: înțeles are *opoziția* dintre semne, nu un singur semn luat separat. Asta implică faptul că semnificația care trebuie „citită“ și înțeleasă rezidă în sistemul de semne – în codul cultural ca ansamblu, în distincțiile pe care le face, nu într-o presupusă legătură specială dintre semn și referentul său. După cum am menționat deja în legătură cu Derrida, printre alții, semnele sunt *arbitrare*. Această calitate distinge semnele produse cultural (întregul sistem de semnificații produs de om) de orice alt semn pe care-l putem găsi în natură. Astfel, codul cultural este într-adevăr fără precedent.

În ce privește felul în care dobândim cunoașterea fenomenelor naturale, vorbim adesea despre „semnele“ prin care natura ne „informează“ despre sine și care trebuie citite spre a extrage informația pe care o conțin. Astfel, ne uităm la picăturile care se scurg pe geamul ferestrei și spunem: „Plouă!“ Sau observăm asfaltul umed și conchidem că trebuie să fi plouat. Caracteristica unor astfel de semne, spre deosebire de cele culturale pe care le-am discutat anterior, este *determinarea*, adică faptul că sunt efecte ale cauzelor lor respective. Ploaia face ca picăturile să se scurgă pe geam și lasă pavajul umed; boala modifică temperatura corpului și ne face să ne simțim capul înfierbântat, lăsându-ne să conchidem că avem febră. Odată ce cunoaștem aceste legături cauzale, putem reconstitui cauza „invizibilă“ din efectele observate. Pentru a evita confuzia, ar fi poate mai bine să vorbim despre *indicii*, mai degrabă decât de semne, când ne referim la sugestiile determinate cauzal în raționamentele noastre.

Am sugerat că în exemplele de cauze naturale de mai sus se produc limitări ale interpretărilor ce pot fi date fenomenelor în cauză. Două clarificări trebuie făcute aici. Mai întâi, studiile sociologice ale practicii științifice sugerează că o mare parte din

interpretările aparent lipsite de probleme ale așa-numitelor evenimente naturale sunt de fapt un produs social. De exemplu, studiile întreprinse în laboratoarele științifice sunt o activitate socială în care semnificațiile sociale joacă un rol extrem de important, în timp ce majoritatea inferențelor din științele fizice privesc fenomene neobservate. În situația din urmă, observația nu limitează interpretările posibile. În al doilea rând, calificarea ca arbitrare a semnelor culturale nu sugerează că ele n-ar avea efecte reale – că deci n-ar induce constrângeri comportamentelor și posibilităților cu care toți ne confruntăm în viața socială. În această privință, ambele fac cu putință sau ne limitează activitățile, iar tipul efectelor lor poate varia potrivit contextului și puterii pe care o avem de a le modifica. Calificarea ca „sărac", de exemplu, nu se referă doar la o categorie culturală arbitrară, ci la capacitatea pe care o au oamenii, din punct de vedere material, de a avea suficienți bani pentru a-și satisface nevoile cotidiene potrivit standardelor societății în care se află.

Observația că semnele culturale sunt arbitrare nu este echivalentă cu libertatea totală de alegere. Cele mai libere sunt semnele care nu-și îndeplinesc decât funcția cultural discriminatorie și nu slujesc nici o altă nevoie în afară de cea a comunicării umane. Acestea sunt, înainte de orice, semnele *limbajului*. Limbajul este un sistem de semne specializat în funcția comunicării. Drept urmare, în limbaj (și numai în limbaj) caracterul arbitrar al semnelor nu cunoaște constrângeri. Sunetele pe care oamenii sunt capabili să le producă pot fi modulate într-un număr infinit de feluri absolut arbitrare, cu condiția să fie suficiente pentru a produce opozițiile necesare. În diferite limbi, aceeași opoziție poate fi construită cu ajutorul unor perechi precum băiat și fată, fierbinte și rece, mare și mic și așa mai departe. După cum au evidențiat Michel Foucault, Pierre Bourdieu și alți analiști ai lingvisticii, limba și puterea merg mână în mână în așa fel încât să se limiteze ceea ce se poate spune.

Sistemele de semne pot fi strâns legate și de alte nevoi umane, fiind limitate astfel de alte funcții. De exemplu, felul de a ne îmbrăca este încărcat de semne arbitrare, în același timp oferind protecție împotriva capriciilor unui climat nemilos, conservând căldura corpului, oferind o protecție suplimentară unor părți mai vulnerabile ale pielii și susținând standarde constrângătoare de decență. Asemănător, oricât de bogate și precise ar fi distincțiile semnificante aplicate diferitelor tipuri de alimente și feluri de mâncare, există limite în ce privește materialul prin care se pot exprima astfel de disocieri culturale, pentru că nu se poate folosi orice, date fiind particularitățile sistemului digestiv omenesc. În plus, fie că-i vorba de ora de ceai sau de cină, fie că e oficială sau neoficială, pe lângă faptul că semnifică natura specifică a ocaziei, masa trebuie să ofere substanțe nutritive; la urma urmei, e vorba despre alimente. În timp ce capacitatea de a vorbi este folosită numai pentru scopuri comunicative, alte medii de comunicare împletesc funcția *semiotică* (adică de transport și transfer) cu slujirea altor nevoi. Codul lor este imprimat, cum ar veni, pe suprafața altor funcții, care nu sunt în primul rând comunicative.

După cum am observat în mod constant, acele lucruri care fac cu putință acțiunea pot în același timp sluji la limitarea potențialului nostru, în măsura în care stabilesc limite posibilităților. În această privință, cultura este mai eficace dacă se deghizează în natură. Ceea ce este artificial pare înrădăcinat în chiar „natura lucrurilor“, devenind astfel ceva ce nu poate fi schimbat de nici o decizie sau acțiune omenească. Practicile precis delimitate legate de locul și tratamentul bărbaților și femeilor, inculcate de la o vârstă fragedă, devin într-adevăr bine stabilite și sigure odată ce se acceptă fără urmă de îndoială că relația dintre sexe este într-un anumit fel predeterminată. Diferențele sociale produse cultural dintre bărbați și femei par la fel de naturale ca diferențele biologice dintre organele sexuale și funcțiile de procreare masculine și feminine.

Aceste procese se petrec atâta vreme cât caracterul arbitrar al normelor pe care le propagă cultura nu este revelat. Cultura arată

și acționează ca natura atâta timp cât nu apare sau nu se cunoaște nici o convenție alternativă. Cu toate astea, știm cu toții că există multe feluri de a trăi viața. Vedem în jurul nostru oameni care se îmbracă, vorbesc și se comportă altfel decât noi. Știm că există mai degrabă *culturi*, nu o singură cultură. Ca atare, cultura este incapabilă să țină în frâu comportamentul uman ca și cum ar fi o condiție universală, liberă de alternative. De-a lungul procesului, putem trece prin perioade de îndoială care ne cer să explicăm și să justificăm anumite stări de lucruri. Aceste îndoieli pot căpăta răspunsuri într-o cultură deschisă și interogativă, însă pot în aceeași măsură să stârnească impunerea încă și mai dură a ceea ce se presupune a fi ordinea naturală a lucrurilor.

Stat, națiune și naționalism

Când punem lucrurile sub semnul întrebării și căutăm justificări, poate interveni nesiguranța. Nesiguranța reprezintă rareori o situație plăcută, ca atare încercările de a scăpa de ea nu sunt neobișnuite. Presiunile exercitate pentru conformarea la normele promovate de cultura transmisă pot fi deci însoțite de eforturi de discreditare și denigrare a normelor altor culturi. La un capăt al spectrului, cu ajutorul retoricii „purității" și „contaminării", se propagă „naturalitatea", iar la celălalt capăt, dreptul de a trăi o cultură distinctă de altele. Chiar dacă alte feluri de viață pot fi recunoscute drept culturi viabile de sine stătătoare, ele pot fi zugrăvite ca stranii și vag amenințătoare. Ele pot fi acceptabile pentru cei care pretind mai puțin de la poporul lor, însă nu sunt suficiente pentru persoanele axate pe distincții. În asemenea situații suntem martorii unor grade diferite de *xenofobie* (frica de străini) sau *heterofobie* (frica de cei diferiți) ca metode de a apăra o ordine împotriva ambivalenței.

Alături de distincțiile dintre „noi" și „ei", „aici" și „acolo", „înăuntru" și „afară", „autohton" și „străin", putem vedea adesea

trasarea unui teritoriu asupra căruia se pretinde o conducere nedivizată și intenția de a-l apăra împotriva oricărei competiții, în numele unei culturi statornicite și lipsite de probleme. Toleranța culturală este exercitată adesea de la distanță. Dacă respectiva cultură este amenințată, retorica invaziei și purității este adesea subtil deghizată sub retorica ce proclamă dreptul tuturor popoarelor de a-și trăi viața așa cum doresc – câtă vreme asta se întâmplă „la ei" în țară.

Acest fel de activități a fost numit proces de *hegemonie* culturală. Termenul indică un proces subtil, dar eficient, îndreptat către asigurarea unui monopol asupra normelor și valorilor pe baza cărora se edifică o anumită ordine. Prin urmare, cultura poate deveni o activitate de prozelitism îndreptată spre convertire prin determinarea celor vizați să-și abandoneze vechile obiceiuri și credințe și să adopte altele în schimb, sau prin criticarea altor culturi pe baza unei presupuse superiorități a celei proprii. Pe de altă parte, în situațiile în care proiecte culturale diferite coexistă fără linii de demarcație clare care să le distingă domeniile de influență, întâlnim condiții pentru „pluralismul cultural". În asemenea situații, toleranța reciprocă, exemplificată prin recunoașterea valorii și validității celeilalte părți, este o atitudine necesară pentru coexistența constructivă și pașnică.

Cetățenie și stat

Acest tip de probleme e legat de chestiuni de identitate care, la rândul lor, sunt legate de cetățenie. Cetățenia este ceva la care o persoană este îndreptățită în virtutea faptului că s-a născut într-un anumit loc. În plus, ea poate fi conferită ca urmare a unei cereri, sau în virtutea susținerii și serviciilor aduse unei țări în trecut, răsplătite corespunzător. În alte situații, oamenii se pot refugia de persecuții și pot cere azil sau rezidență politică. În considerarea acestor probleme, statutul conferit persoanei și acordarea sau refuzul cererii vor fi determinate de cultură, națiune și credințele legate

de naționalism. Dacă cererea este acceptată, urmarea poate fi o legătură între identitatea personală și apartenența la o națiune.

Gândiți-vă la toate formularele pe care ni se cere să le completăm de obicei când facem o anumită cerere. Ele pot include multe detalii despre noi, inclusiv o rubrică pentru naționalitate. La aceasta se poate răspunde cu american, britanic, german, italian, francez, portughez și așa mai departe. Cu toate astea, o persoană din Marea Britanie poate să răspundă și „englez“ (sau galez, scoțian, evreu ori grec). Ambele răspunsuri sunt corecte, dar se referă la lucruri diferite. Dacă răspunde „britanic“, indică prin aceasta că este „supus britanic“, adică cetățean al *statului* numit Marea Britanie sau Regatul Unit. Dacă răspunde „englez“, se referă la faptul că aparține națiunii engleze. Întrebarea privitoare la naționalitate face posibile și acceptabile ambele răspunsuri și demonstrează că cele două apartenențe nu sunt clar distinse una de alta și pot fi astfel confundate. Cu toate că statul și națiunea se pot suprapune, ele sunt două lucruri diferite, iar apartenența unei persoane la fiecare înseamnă implicarea ei în tipuri foarte diferite de relații.

Mai întâi, putem observa că nu există nici un stat fără un teritoriu specific, administrat de un centru al puterii. Fiecare rezident al zonei asupra căreia se extinde autoritatea statului aparține statului. În acest caz, apartenența are, înainte de toate, un înțeles juridic. „Autoritatea statului“ înseamnă capacitatea de a declara și institui „legile pământului“. Acestea sunt regulile cărora trebuie să li se supună toți supușii respectivei autorități (cu excepția cazurilor în care statul însuși îi scutește), inclusiv acele persoane care nu sunt cetățeni ai săi, dar se află fizic pe teritoriul statului. Dacă legile sunt încălcate, vinovații sunt pasibili de pedeapsă. Ei vor fi forțați să se supună, indiferent dacă vor sau nu. Pentru a-l parafraza pe Max Weber, statul are monopolul asupra violenței legitime. Ca urmare, numai statul poate pretinde să aplice forța coercitivă (să folosească arme în apărarea legii, să-l priveze de libertate prin încarcerare pe cel care încalcă legea și, în cele din urmă, să-l ucidă,

dacă perspectivele schimbării sunt nule ori dacă încălcarea legii a fost atât de gravă încât forma de pedeapsă este moartea). În cazul în care oamenii sunt executați din ordinul statului, uciderea este considerată legitimă, nu crimă. Totuși, această interpretare este deschisă, evident, unei ample dezbateri. Alt aspect al monopolului statal asupra coerciției fizice este că orice uz al forței neautorizat de stat sau comis de altcineva decât agenții săi autorizați este condamnat ca act de violență. Este de notat, bineînțeles, că nimic din cele de mai sus nu sugerează că cei ce acționează în numele statului nu se pot angaja în acte de violență ilegitime și teroare.

Legile promovate și apărate de stat determină îndatoririle și drepturile supușilor statului. Una dintre cele mai importante îndatoriri este plata taxelor – cedarea unei părți a veniturilor noastre statului, care o preia și o folosește pentru diferite scopuri. Pe de altă parte, drepturile pot fi *personale*. Aici putem include protecția corpului și posesiunilor noastre, dacă organele autorizate ale statului nu decid altfel, ca și dreptul de a ne susține opiniile și credințele. Drepturile pot fi de asemenea *politice*, adică drepturi ce influențează alcătuirea și politica organelor statului: de exemplu, prin participarea la alegerea corpului de reprezentanți, care devin apoi conducători sau administratori ai instituțiilor statului. După cum susține sociologul T.H. Marshall, drepturile pot include și drepturi *sociale*. Acestea sunt drepturile, garantate de stat, la un anumit nivel de viață și de satisfacere a nevoilor esențiale ce nu poate fi obținut prin eforturi individuale.

În acest punct trebuie observat că drepturile sociale pot încălca drepturile de proprietate, prin faptul că sunt asociate – ca să folosim faimoasa distincție dintre două concepte ale libertății făcută de filozoful britanic Isaiah Berlin – cu „libertatea pozitivă și negativă“ deopotrivă. „Libertatea negativă“ denotă o libertate față de interferențe bazată pe proprietatea bunurilor. Se susține că aceasta garantează unei persoane dreptul la pământul și posesiunile sale și o intervenție statală minimală în ce privește felul în care fiecare dispune de averea sa. Pe de altă parte, „libertatea pozitivă“ le conferă

oamenilor anumite drepturi indiferent de proprietate, care, evident, poate fi numai o întâmplare legată de naștere. Donațiile caritabile pot fi asociate libertății pozitive, prin care cei bogați aleg să dea o mică parte din venitul lor pentru anumite cauze demne. Pentru primitori însă, donațiile vin mai degrabă sub forma unui „dar" decât a unui „drept" conferit de cetățenia lor. De aici sloganele ce înconjoară adesea eroziunea drepturilor sau pretențiile de a le avea, precum „Drepturi, nu milă!" sau „Educația este un drept, nu un privilegiu".

Această combinație de drepturi și îndatoriri face ca indivizii să fie supuși ai statului. Cel dintâi lucru pe care-l știm despre calitatea de supus al statului este că, oricât de mult ne-ar displăcea, trebuie să plătim taxe pe venit, taxe locale și taxe pe valoarea adăugată. În același timp, ne putem plânge autorităților și cere asistența lor dacă suntem atacați fizic sau ni se fură bunurile. Depinzând de țara în care trăim, ne putem aștepta de asemenea să avem acces la educația primară și secundară, indiferent de capacitatea de a plăti, ca și la serviciile de sănătate (Serviciul Național de Sănătate britanic, de exemplu, este o instituție extraordinară, concepută exact pentru ca oamenii să poată avea acces la îngrijirea sănătății, cu scopul de a asigura o populație mai sănătoasă, pentru binele economic și social general).

Ceea ce se întrevede în cele de mai sus este posibilitatea ca oamenii să se simtă simultan protejați și oprimați. Viața relativ pașnică de care ne bucurăm se datorează teribilei forțe ce așteaptă întotdeauna undeva să se desfășoare împotriva celor care o încalcă. În timpul Războiului Rece, acest echilibru a fost determinat, în epoca nucleară, de un proces care a ajuns să fie cunoscut drept distrugerea reciprocă certă. Câtă vreme statul este singura putere căreia i se permite să distingă între ce e permis și ce nu, și câtă vreme instituirea legii de către organele statului este singura metodă de a menține această distincție permanentă și sigură, considerăm că dacă statul și-ar retrage pumnul de fier, vor domni în loc violența universală și dezordinea. Credem că ne datorăm securitatea

și liniștea spirituală puterii statului și că fără el nu le-am avea. Cu toate astea, simțim în multe ocazii intervenția supărătoare a statului în viața noastră particulară. În timp ce grija sa *protectoare* ne permite să facem diferite lucruri – să ne planificăm acțiunile cu credința că planul va fi executat fără obstacole –, funcția *opresivă* a statului pare mai mult să ne împiedice să facem anumite lucruri. Experiența pe care o avem privitoare la stat este, prin urmare, inerent ambiguă: poate să ne placă și să-l simțim necesar și să ne displacă și să-l respingem în același timp.

Felul în care sunt echilibrate aceste sentimente depinde de condiția noastră. Dacă o ducem bine și banii nu sunt o problemă, putem savura perspectiva de a ne asigura servicii de îngrijire a sănătății mai bune decât cele oferite persoanelor medii. În contextul britanic, putem deci să nu fim de acord cu faptul că statul ne taxează și administrează Serviciul Național de Sănătate. Dacă, pe de altă parte, venitul nostru este prea modest pentru a cumpăra servicii de sănătate exclusive, putem fi mulțumiți de stat ca instrument ce ne protejează când sănătatea noastră suferă. Acestea fiind spuse, s-ar putea să nu observăm cum ne afectează șansele de viață, în general, taxele și sistemul de beneficii asociat statului-națiune. Interesul nostru se concentrează asupra noastră și a circumstanțelor care ne afectează, ceea ce este evident de înțeles. Dar cum și-ar putea permite o persoană servicii de sănătate private în Marea Britanie dacă Serviciul Național de Sănătate n-ar pregăti medici și asistente, oferindu-le aptitudinile și cunoștințele de care are nevoie sectorul privat? De asemenea, cum ar putea funcționa eficient economia dacă sistemul național de educație n-ar alimenta piața muncii cu indivizi bine pregătiți?

Din cele de mai sus reiese că, în funcție de situația fiecăruia, unii pot beneficia de o libertate mai mare ca urmare a acțiunilor statului, care le lărgește perspectivele, în timp ce alții pot considera constrângătoare aceste acțiuni fiindcă le restrâng gama de opțiuni. În ansamblu însă, toată lumea va prefera cât mai multe oportunități cu putință și doar atâta opresiune cât este într-adevăr necesar.

Ceea ce este perceput ca oportunități și ca opresiune va diferi, nu însă și îndemnul de a controla sau cel puțin de a influența compoziția acestui amestec. Cu cât influența activităților statului în viețile noastre e mai mare, cu atât e mai probabil ca îndemnul să fie mai răspândit și mai intens.

Pe lângă faptul de a te supune statului ca purtător al drepturilor și îndatoririlor definite de el, a fi cetățean înseamnă și a avea un cuvânt de spus în influențarea politicii de stat ce determină aceste drepturi și îndatoriri. Cu alte cuvinte, cetățenia se referă și la capacitatea de a influența activitatea statului și deci de a participa la definirea și managementul „legii și ordinii". Pentru a exercita o astfel de influență în practică, cetățenii trebuie să se bucure de un anumit grad de autonomie față de reglementările statului. Cu alte cuvinte, trebuie să existe niște limite pentru capacitatea statului de a interveni în acțiunile supusului. Încă o dată, ne confruntăm aici cu tensiunile dintre aspectele permisive și cele opresive ale activității statului. De exemplu, drepturile cetățenilor nu pot fi exercitate pe deplin dacă activitățile statului sunt înconjurate de taină iar „oamenii obișnuiți" n-au nici o idee despre intențiile și acțiunile conducătorilor. Un guvern care confundă scopurile sale cu scopurile statului, în ce privește drepturile cetățenilor, poate submina aceste drepturi respingându-le accesul la faptele ce le-ar permite să evalueze consecințele reale ale acțiunilor statului.

Pentru aceste motive, ca și pentru altele, relațiile dintre stat și supușii săi sunt adesea încordate, în măsura în care supușii se văd obligați să lupte pentru a deveni cetățeni sau pentru a-și proteja statutul când este amenințat de ambițiile tot mai mari ale statului. Principalele obstacole cu care se confruntă în această luptă sunt cele legate de complexul tutelar și, respectiv, de atitudinile terapeutice ale statului. Cel dintâi se referă la tendința de a-i trata pe supuși ca și cum ar fi incapabili să hotărască ce e bine pentru ei și să acționeze într-o manieră care le slujește cel mai bine interesele. Atitudinile terapeutice se referă la înclinația autorităților statale de a-și trata supușii în același fel în care-i tratează medicii pe

pacienți. Astfel, supușii devin indivizi împovărați de probleme pe care nu le pot rezolva singuri. Se presupune atunci că e nevoie de îndrumarea unor experți și de supravegherea pe parcursul rezolvării problemelor, ce rezidă, aparent, „în" pacient. Tratamentul constă deci în instrucțiuni și supraveghere, pentru ca pacienții să acționeze asupra corpului lor așa cum le-a spus doctorul.

Se poate observa aici o tendință a statului de a-i trata pe supuși ca subiecți ai reglementărilor. Ca urmare, comportamentul supușilor poate fi considerat într-o constantă nevoie de proscriere și prescriere. Dacă comportamentul nu e așa cum ar trebui să fie, atunci ceva e în neregulă cu supușii înșiși, nu cu contextul în care se găsesc. Această tendință de a individualiza problemele sociale se petrece pe baza unui fond de relații asimetrice. Chiar dacă pacientului îi este permis să-și aleagă doctorul, odată ce acesta a fost ales, se așteaptă ca pacientul să asculte și să se supună. Doctorul se așteaptă la disciplină, nu la discuții. Statul își justifică deci propria nevoie pentru implementarea necontestată a instrucțiunilor făcând aluzie la interesele cetățenilor. Acesta poate fi numit exercițiul *puterii pastorale* spre a proteja indivizii împotriva propriilor lor înclinații.

În acest proces, se pot invoca justificări privitoare la necesitatea de a ascunde informații, spre binele cetățeanului. Această practică a secretului înconjoară informațiile detaliate pe care statul le culege, le stochează și le procesează. Evident, multe dintre ele sunt informații menite să ajute la formularea și implementarea politicii. În același timp însă, informațiile despre acțiunile statului înseși pot fi clasificate ca „secrete oficiale", a căror trădare e pedepsită. În măsura în care majorității supușilor unui stat li se refuză accesul la acest tip de informații, acei puțini care au acces obțin un avantaj deosebit asupra restului. Libertatea statului de a culege informații, asociată cu practica secretului, poate adânci și mai mult asimetria relațiilor reciproce.

Dată fiind această posibilitate, cetățenia presupune o tendință de a rezista poziției de autoritate la care aspiră statul. Aceste eforturi

se pot manifesta în două direcții asociate, însă diferite. Cea dintâi este *regionalismul*, în care puterea statală este privită ca adversară a autonomiei locale. Particularitatea intereselor și problemelor locale devine un motiv suficient pentru aspirațiile la managementul autonom al treburilor locale. Regionalismul este însoțit de o cerere pentru instituții reprezentative locale, care vor fi mai apropiate de oamenii din regiune și mai sensibile la preocupările lor. A doua manifestare este *de-teritorializarea*, prin care baza teritorială a puterii statale este pusă sub semnul întrebării. Ca urmare sunt promovate alte caracteristici, socotite mai importante decât simplul loc de rezidență. De exemplu, etnia, religia sau limba pot fi scoase în evidență ca atribute ce dețin o importanță mai mare în ansamblul vieții umane. Apoi, împotriva presiunii pentru uniformitate din partea puterii teritoriale unitare, se pretinde dreptul la autonomie și management separat.

Ca urmare a acestor înclinații, chiar și în cele mai bune circumstanțe, rămân reziduuri ale tensiunii și neîncrederii dintre stat și supuși. Statul are prin urmare nevoie să-și asigure *legitimitatea*, convingându-și supușii că există motive întemeiate pentru care ar trebui să se supună directivelor sale. Legitimarea e menită să asigure încrederea cetățenilor că orice vine din partea autorităților merită să fie ascultat, dimpreună cu convingerea că de asemenea trebuie să fie ascultat. În această privință, legitimarea vizează dezvoltarea unei supuneri necondiționate față de stat, în care siguranța constă în apartenența la o „patrie“, de a cărei bogăție și putere cetățeanul individual poate beneficia. De aici poate veni *patriotismul* ca un ghid de acțiune formulat în termenii iubirii de patrie și ai unei voințe generale de a o menține puternică și fericită. Se consideră că o combinație de consens și disciplină îi face pe cetățeni mai buni, iar acțiunile coordonate sunt mai benefice cetățenilor decât rupturile.

Dacă supunerea patriotică este pretinsă în numele rațiunii, putem avea tentația de a supune argumentul unui test al rațiunii, pe baza faptului că orice calcul invită la verificare. De pildă, se

pot calcula costurile supunerii la o politică nepopulară, prin contrast cu câștigurile pe care le-ar aduce o rezistență activă. Putem descoperi deci, ori ne putem convinge, că rezistența este mai puțin costisitoare și dăunătoare decât supunerea. Nesupunerea civică nu poate fi caracterizată drept o simplă aspirație denaturată a celor care nu sunt bine conduși, pentru că ea se petrece tocmai în acele spații create de eforturile de legitimare a activităților statului. Întrucât respectivul proces nu este aproape niciodată concludent și final, acest tip de acțiune poate sluji drept barometru al măsurii în care politica devine prea opresivă. Este o intuiție pe care Emile Durkheim a fost preocupat s-o evidențieze când a scris despre stat, crimă și deviantă. Într-adevăr, moștenirea trainică a lui Durkheim e tocmai argumentul că societatea este o forță activ moralizatoare, ce poate fi, evident, subminată sau promovată de activitățile și politica statului, ca și de interesele economice.

Națiuni și naționalism

În contrast cu cele de mai sus, loialitatea necondiționată față de națiune este liberă de contradicțiile interne care apasă asupra disciplinei în raport cu statul. *Naționalismul* n-are nevoie să apeleze la rațiune sau calcul. Deși poate invoca avantajele oferite de supunere, în mod normal el este caracterizat de supunere ca valoare în sine. Apartenența la o națiune este înțeleasă ca un destin mai puternic decât orice individ și, ca atare, o calitate imposibil de adoptat sau respins după voie. Naționalismul implică faptul că națiunea este cea care conferă identitate membrilor ei individuali. Spre deosebire de stat, națiunea nu este o asociație în care se intră pentru a promova interese comune. Dimpotrivă, unitatea națiunii și destinul ei comun au precădere față de considerarea oricăror alte interese și le conferă acestora un înțeles.

În funcție de compoziția sa și de situațiile cu care se confruntă, un stat național poate exploata potențialul naționalismului, în loc să încerce să se legitimeze prin raport cu calculul avantajelor. Statul

național pretinde obediență pe temeiul că este purtătorul de cuvânt al națiunii. În această formă, disciplina în raport cu statul este o valoare care nu slujește nici un alt obiectiv afară de urmărirea propriului său scop. Astfel, a nu te supune statului devine ceva mult mai grav decât o simplă încălcare a legii, devine un act de trădare a cauzei naționale – un act odios și imoral care-l privează pe vinovat de orice demnitate și-l aruncă în afara legăturilor cu comunitatea oamenilor. Probabil că atracția reciprocă dintre stat și națiune se datorează motivelor legate de legitimare și, mai general, de asigurarea unității de conducere. Statul tinde să încorporeze autoritatea națiunii pentru a-și întări propria pretenție la disciplină, în timp ce națiunile tind să se constituie în state pentru a pune potențialul de autoritate al statului în slujba pretențiilor lor de loialitate. Acestea fiind spuse, nu toate statele sunt naționale și nu toate națiunile au un stat al lor.

Ce este o națiune? Este o întrebare celebră pentru dificultatea ei, nici un răspuns nefiind apt să mulțumească pe toată lumea. Națiunea nu este o „realitate“ în sensul dat acestui cuvânt într-o definiție a statului. Statul este „real“ în sensul că are granițe clar definite, deopotrivă pe hartă și pe teren. Granițele sunt în genere protejate prin forță, astfel încât trecerea la întâmplare dintr-un stat în altul, ieșirea din sau pătrunderea într-un stat întâmpină o rezistență foarte reală și tangibilă, care face ca statul însuși să se simtă real prin intermediul practicilor sale de constrângere. În interiorul granițelor statale, constrângerea se face printr-un ansamblu de legi, care sunt la fel de reale prin faptul că încălcarea lor – comportarea ca și cum n-ar exista – poate „dăuna“ vinovatului la fel ca neglijarea oricărui alt obstacol material.

Nu același lucru se poate spune despre națiune. Națiunea este o „comunitate imaginată“, pentru că există ca entitate în măsura în care membrii săi „se autoidentifică“ mintal și emoțional cu un corp colectiv. E adevărat, de obicei națiunile ocupă un teritoriu continuu care, așa cum pot pretinde în chip plauzibil, le poate conferi un caracter particular. Totuși, acest fapt stă rareori la baza

unei uniformități teritoriale comparabile cu cea impusă de unitatea „legii pământului" susținute de stat. Cu greu se poate mândri o națiune cu monopolul rezidenței pe un anumit teritoriu. Probabil că în limitele oricărui teritoriu trăiesc alături oameni care se definesc ca aparținând unor națiuni diferite și a căror loialitate este pretinsă de naționalisme diferite. În multe teritorii, nici o națiune nu poate pretinde într-adevăr o majoritate, cu atât mai puțin o poziție suficient de dominantă pentru a defini caracterul „național" al acestora.

Adevărat este și faptul că națiunile sunt de obicei distinse și unite de o limbă comună. Cu toate astea, ceea ce e socotit a fi o limbă comună și distinctă reprezintă în mare măsură o chestiune de decizie naționalistă (adesea contestată). Dialectele regionale pot fi atât de idiosincratice în vocabular, sintaxă și idiomuri, încât pot deveni aproape ininteligibile unul altuia, și totuși identitatea lor este negată, sau activ suprimată, de teama scindării unității naționale. Pe de altă parte, chiar și diferențe locale minore prin comparație pot fi exagerate astfel încât un dialect să fie ridicat la rang de limbă de sine stătătoare și trăsătură distinctivă a unei națiuni deosebite (diferențele, de pildă, dintre norvegiană și suedeză, olandeză și flamandă, ucraineană și rusă nu sunt probabil mult mai evidente decât diferențele dintre multe dialecte „interne" prezentate – în caz că sunt recunoscute – ca varietăți ale aceleiași limbi naționale). În plus, anumite grupuri de oameni pot recunoaște că vorbesc aceeași limbă, considerându-se totuși națiuni separate (popoarele galez și scoțian, vorbitoare de engleză, la fel ca multe națiuni ale vechiului Commonwealth, precum și austriecii și elvețienii vorbitori de germană).

Mai există încă un motiv pentru care teritoriul și limba sunt insuficiente ca factori definitorii ce alcătuiesc „realitatea" unei națiuni. Foarte simplu spus, oricine poate intra sau ieși din ele. În principiu, o persoană poate declara că și-a schimbat apartenența națională. Oamenii se mută și obțin drept de rezidență în mijlocul unei națiuni căreia nu-i aparțin și pot învăța apoi limba

altei națiuni. Dacă teritoriul de rezidență (să ne amintim că acesta nu este un teritoriu cu granițe apărate) și participarea la o comunitate lingvistică (să ne amintim că nimeni nu este obligat să folosească o limbă națională prin faptul că nici o altă limbă nu este admisă de deținătorii puterii) ar fi singurele trăsături constitutive ale națiunii, aceasta ar deveni prea „poroasă“ și „subdefinită“ pentru a pretinde supunerea absolută, necondiționată și exclusivă pe care o pretind toate naționalismele.

Această ultimă pretenție este cu atât mai convingătoare cu cât națiunea este concepută ca destin, nu ca opțiune. Drept urmare, se presupune că e atât de ferm stabilită în trecut, încât nici o intervenție umană n-o poate schimba. Întrucât se consideră că depășește caracterul arbitrar al culturii, naționalismul urmărește să obțină această credință prin intermediul *mitului originilor* – cel mai puternic instrument al său. Acest mit sugerează că națiunea, chiar dacă a fost cândva o creație culturală, a devenit în cursul istoriei un fenomen „natural“, fiind astfel în afara oricărui control uman. Membrii actuali ai unei națiuni – spune mitul – sunt legați împreună de un trecut comun de care nu pot scăpa. Spiritul național este considerat apoi o trăsătură împărtășită și exclusivă care nu numai că unește oamenii, ci îi și distinge de orice alte națiuni și de orice indivizi care aspiră să intre în comunitatea lor. După cum se exprimă sociologul și istoricul american Craig Calhoun, ideea de națiune devine atunci „deopotrivă o categorie de indivizi asemănători și ceva «supraindividual»“.

Mitul originii sau pretenția de „naturalitate“ a unei națiuni și natura prescrisă sau moștenită a apartenenței naționale nu pot decât să vâre naționalismul într-o contradicție. Pe de o parte, se susține ca națiunea este un verdict istoric și o realitate la fel de obiectivă și de solidă ca un fenomen natural. Pe de altă parte, este fragilă pentru că unitatea și coerența ei sunt mereu amenințate de existența altor națiuni, ai căror membri pot deveni componenți ai efectivelor sale. Răspunsul națiunii poate fi de a-și apăra existența împotriva abuzurilor „celorlalți“, neputând astfel supraviețui fără

vigilență și eforturi constante. Prin urmare, în mod normal, naționalismele au nevoie de putere – dreptul de a folosi coerciția – spre a asigura conservarea și continuitatea națiunii. Ca atare, este mobilizată puterea statală, iar aceasta (după cum am văzut) înseamnă monopolul asupra instrumentelor de coerciție; numai puterea statului e capabilă să impună reguli de comportament uniforme și să promulge legi cărora cetățenii trebuie să li se supună. Astfel, pe cât are nevoie statul de naționalism spre a se legitima, pe atât are nevoie naționalismul de stat pentru a fi eficient. Statul național este produsul atracției lor reciproce.

Când statul se identifică cu națiunea – ca organ al autoguvernării naționale –, perspectiva succesului naționalist crește considerabil. Naționalismul nu mai trebuie să se bazeze numai pe forța argumentelor, pentru că puterea statului înseamnă șansa de a impune unicitatea limbii naționale în organismele publice, tribunale și corpuri reprezentative. Resursele publice sunt mobilizate spre a crește șansele competitive ale culturii naționale preferate, în general, și ale literaturii și artelor naționale, în particular. Mai presus de toate, aceasta înseamnă și controlul asupra educației, care este simultan gratuită și obligatorie, astfel încât nimeni să nu fie exclus și nimeni să nu scape influenței sale. Educația universală permite ca tuturor locuitorilor teritoriului statal să le fie transmise valorile națiunii care domină statul. Cu grade de succes diferite, aceasta reprezintă încercarea de a realiza în practică ceea ce se pretindea în teorie, anume „naturalitatea“ naționalității.

Efectul combinat al educației, al presiunii culturale omniprezente, chiar dacă difuz, și al regulilor de comportament impuse de stat este atașamentul la modul de viață asociat „apartenenței naționale“. Această legătură spirituală se poate manifesta într-un *etnocentrism* conștient și explicit. Caracteristica acestei atitudini este convingerea că propria noastră națiune, și tot ce-i este asociat, e întemeiată, demnă de laudă din punct de vedere moral și minunată. Dacă se constituie prin contrast, ea se poate exemplifica și în credința că este infinit superioară oricărei alternative ce poate

fi oferită și, mai mult, că ceea ce e bun pentru națiunea noastră trebuie să aibă precedență asupra altor interese, indiferent cine le manifestă și înspre ce sunt îndreptate.

Etnocentrismul nu trebuie să fie neapărat predicat în mod deschis, însă rămâne atotputernic pentru cei care au crescut într-un mediu specific, cultural determinat, și care tind să se simtă ca acasă și siguri în cadrul său. Prin urmare, se poate perpetua de la sine; situațiile ce deviază de la norma familiară scad valoarea îndemânărilor dobândite și pot determina sentimente de neliniște, vagi resentimente și chiar o ostilitate deschisă, concentrată asupra „străinilor“, presupuși a fi responsabili pentru confuzie. Prin urmare, „felul lor de a fi“ este cel care trebuie schimbat. Se poate vedea aici cum naționalismul inspiră o tendință spre cruciade culturale, prin eforturile de a schimba modurile de a fi străine, de a le converti, de a le forța să se supună autorității culturale a națiunii dominante.

Scopul general al cruciadei culturale este *asimilarea*. Termenul își are originea în biologie, unde exprimă felul în care, spre a se hrăni, un organism viu asimilează elemente ale mediului și transformă substanțe „străine“ în propriul său corp. Prin aceasta, le face „asemănătoare“ cu sine, iar ceea ce era diferit devine asemănător. De fapt, orice naționalism este întotdeauna asimilator, pentru că națiunea declarată de naționalism ca având „unitate naturală“ trebuie creată mai întâi prin regruparea unei populații, adesea indiferente și diversificate, în jurul miturilor și simbolurilor specificului național. Eforturile asimilatoare devin foarte evidente și își expun pe deplin contradicțiile interne atunci când un naționalism triumfător, care a obținut dominația statală asupra unui teritoriu, întâlnește printre rezidenți anumite grupuri „străine“, adică grupuri de oameni care fie își declară o altă identitate națională, fie sunt tratați ca deosebiți și străini din punct de vedere național de către populația care a trecut deja prin procesul unificării culturale. În astfel de cazuri, asimilarea poate fi prezentată ca o

misiune de prozelitism, asemănătoare căilor prin care păgânul trebuie convertit la religia „adevărată".

În mod paradoxal, eforturile orientate spre convertire se fac fără tragere de inimă. În cele din urmă, un prea mare succes poate purta încărcătura contradicțiilor interne întotdeauna prezente în viziunile naționaliste. Pe de o parte, naționalismul pretinde superioritatea propriei națiuni, a culturii și caracterului național. Ca urmare, este de așteptat ca o națiune de o atare superioritate să exercite atracție asupra popoarelor înconjurătoare, iar în cazul statului național să mobilizeze sprijinul popular pentru autoritatea statului și să submineze orice altă sursă de autoritate ce rezistă uniformității promovate de stat. Pe de altă parte, influxul de elemente străine în națiune, cu deosebire când e facilitat de „brațele deschise" și de atitudinea ospitalieră a națiunii-gazdă, aruncă îndoieli asupra „naturalității" apartenenței naționale și sapă astfel chiar la temelia unității naționale. Se pot vedea atunci oameni care își schimbă locul după voie: „ei" se pot transforma în „noi" chiar sub ochii noștri. Este ca și cum naționalitatea ar fi o simplă chestiune de alegere, care poate fi în principiu o alegere diferită de cea precedentă și poate fi chiar revocată. Eforturile de asimilare eficiente scot deci în evidență caracterul precar și voluntar al apartenenței la națiune și naționalitate – o stare de lucruri pe care naționalismul caută s-o mascheze.

Ca ansamblu de practici, asimilarea hrănește resentimente chiar împotriva celor pe care cruciada culturală vizează să-i atragă și să-i convertească. Imaginea care li se alcătuiește în acest proces este una de amenințare la adresa ordinii și securității, pentru că, prin existența lor, ei pun la îndoială ceea ce este socotit a fi în afara puterii și controlului uman. O graniță pretins naturală se dovedește nu numai artificială, ci, mai rău, traversabilă. Actele de asimilare nu sunt ca atare niciodată complete, pentru că, în ochii celor care urmăresc să le transforme, persoanele asimilate vor părea că se dau după cum bate vântul. La urma urmei, ele pot pretinde că sunt ceea ce nu sunt. În pofida obiectivelor sale,

succesul asimilării conferă credibilitate ideii că granițele sunt permanente iar „asimilarea adevărată“ nu e de fapt posibilă.

Recunoașterea și respectul diferenței nu devin însă o opțiune pentru cei animați de tendințe naționaliste, care, confruntați cu lipsa succesului, se pot retrage pe o linie defensivă mai dură, mai puțin vulnerabilă și mai rasistă. Spre deosebire de națiune, *rasa* este percepută deschis și fără ambiguități drept ceva natural, susținând astfel distincții care nu sunt nici făcute de om, nici posibil de schimbat prin efortul oamenilor. Adesea, rasei îi este conferit un înțeles pur biologic, de exemplu în ideea potrivit căreia caracterul, abilitățile și înclinațiile individuale sunt strâns legate de trăsături observabile și extrinseci determinate genetic. Oricum, conceptul se referă în toate cazurile la acele calități considerate ereditare, de aceea atunci când este confruntată cu rasa, educația trebuie să cedeze. Ceea ce a decis natura nu poate fi schimbat de nici un fel de instrucție. Spre deosebire de națiune, rasa nu poate fi asimilată; așa se face că printre cei care caută să mențină sau să construiască granițe pe asemenea fundamente apar ideile de „puritate“ și „contaminare“. Spre a preveni un astfel de eveniment morbid, rasele străine trebuie segregate, izolate și, cel mai bine, îndepărtate la o distanță sigură, pentru a face imposibil amestecul și a proteja astfel propria rasă de influențele „celorlalți“.

Cu toate că asimilarea și rasismul par să se opună radical, ele izvorăsc din aceeași sursă: tendințele instituirii de granițe, inerente preocupărilor naționaliste. Fiecare scoate în evidență unul dintre polii contradicției interne. În funcție de circumstanțe, o latură sau cealaltă poate fi desfășurată ca tactică în urmărirea obiectivelor naționaliste. Cu toate astea, ambele sunt întotdeauna prezente, potențial, în orice campanie naționalistă, și astfel, în loc să se excludă, se pot susține și întări reciproc. Și în acest caz, constatăm că puterea naționalismului derivă din rolul de legătură pe care-l joacă în promovarea și perpetuarea ordinii sociale așa cum este ea definită de autoritatea statului. Naționalismul „sechestrează“ heterofobia difuză – resentimentul față de cei diferiți despre care

am vorbit mai sus – și mobilizează acest sentiment în slujba loialității și sprijinului pentru stat și a disciplinei față de autoritatea statului.

Prin folosirea mijloacelor menționate, naționalismul face mai eficientă autoritatea statului. În același timp, întrebuințează resursele puterii de stat în configurarea realității sociale în așa fel încât să fie generate noi ocazii de heterofobie, și deci noi oportunități mobilizatoare. Dat fiind că statul își menține monopolul de coerciție, el interzice, ca regulă generală, orice reglare de conturi, precum violențele etnice și rasiale. În cele mai multe cazuri, va interzice totodată, și chiar va pedepsi, inițiativele particulare de discriminări minore. Ca și în cazul celorlalte resurse de care dispune, statul va desfășura naționalismul ca pe un vehicul al ordinii sociale unice pe care o susține și impune, persecutând în același timp manifestările sale difuze, spontane, și astfel potențial amenințătoare pentru ordinea publică. Potențialul mobilizator al naționalismului poate fi deci pus în slujba politicii de stat corespunzătoare. Exemple de asemenea activități sunt victoriile militare, economice sau sportive, ieftine și totuși prestigioase, precum și legile de imigrare restrictive, repatrierile forțate și alte măsuri ce reflectă cu obstinație și întăresc heterofobia populară.

Rezumat

Am discutat diferite forme de demarcație, felul în care sunt construite, cu ce efecte și prin mobilizarea căror resurse. În fiecare caz, ele au efecte tangibile asupra felului în care privim lumea socială și naturală. Activitățile de construcție culturală vizează nu numai obținerea unității în cadrul unei populații, ci și controlul mediului. Acesta dispune însă de mijloace ca să ne reamintească de forța sa, precum inundații, cutremure, erupții vulcanice și foamete. Totuși, culturile determină nu numai acțiuni, ci și reacții. Dată fiind relația noastră cu planeta pe care o locuim și cu resursele

ei finite, care este modul de a conviețui cel mai potrivit și mai ușor de susținut?

Examinând acest tip de întrebări, descoperim variații extraordinare în folosirea națională a energiei, ca și în accesul la lucruri pe care mulți nu le au asigurate, precum apa potabilă. Se ridică aici întrebări privitoare la efectele culturii asupra mediului și distribuției resurselor între națiuni. Astfel de probleme se referă la nevoia de a recunoaște diferitele culturi *și* de a distribui resursele între ele. Nu-i de mirare deci că măsura în care trebuie să ne schimbăm este o chestiune arzătoare, pentru că amenință acele țări care s-au bucurat de o relație cu mediul ce nu mai poate fi susținută.

Cât privește națiunea, statul și națiunea au devenit în plan istoric una, în multe părți ale lumii. În acest fel, statele folosesc sentimentele naționale pentru a-și impune controlul asupra societății și a întări ordinea pe care o promovează. Fiecare se laudă cu ordinea pe care o creează, făcând aluzie la o unitate pretins naturală. Impunerea nu este necesară, ca atare, în astfel de situații. Trebuie observat totuși că realitatea istorică a unirii dintre stat și națiune nu-i o dovadă a inevitabilității sale. Loialitatea etnică și atașamentul față de anumite limbi și tradiții nu se reduc la funcțiile politice în slujba cărora au fost puse prin alianța lor cu puterea statală. Mariajul dintre stat și națiune nu este nicidecum prestabilit: este un mariaj de conveniență. Drept urmare, fragilitatea lui se poate manifesta în acte deschise sau mascate de violență, cu consecințe dezastruoase. În măsura însă în care această relație s-a schimbat în trecut, ea se poate schimba și în viitor, iar judecățile privitoare le efectele benefice sau dăunătoare ale oricărei noi configurații urmează să fie formulate în vremurile ce vor să vină.

CAPITOLUL 9

Treburile vieții cotidiene: consum, tehnologie și stil de viață

În rutina cotidiană a vieții, fiecare dintre noi dă dovadă de abilități extraordinare și de caracteristici diferite. Mâncăm, bem, comunicăm, ne mișcăm în spațiu și timp folosindu-ne corpul în diferite feluri, trecem prin momente de bucurie și tristețe, de stres și relaxare, ne angajăm în munci care pretind diferite abilități și, în cele din urmă, ne odihnim și dormim. În tot acest proces, ne implicăm în mediile de care ținem și folosim în acțiunile noastre resursele la care avem acces.

După cum au demonstrat sociologii vieții cotidiene, abilitățile noastre de a ne duce mai departe obiectivele și de a interacționa între noi pretind o cunoaștere tacită fără de care țesătura vieții sociale n-ar fi posibilă. Toate acestea sunt considerate de la sine înțelese, cu excepția cazurilor în care nu funcționează. Atunci intervin momente de reflecție care ne pot determina să analizăm sau să punem la îndoială circumstanțele, speranțele, temerile, aspirațiile și dorințele ce ne determină viața. Aceste momente de îndoială pot fi temporare, menite doar să ne readucă la rutina din care se alcătuiește viața noastră, sau pot avea efecte mai profunde, determinându-ne să ne modificăm cursul vieții. Oricare ar fi rezultatul, atunci când reflectăm asupra acțiunilor noastre, ne considerăm adesea independenți, adică persoane autonome înzestrate deopotrivă cu abilitatea și capacitatea de a acționa potrivit scopurilor pe care le urmărim. Ceea ce presupune că noi manipulăm mediile în care ne aflăm. Dar dacă mediile ne manipulează pe noi? Dacă noi suntem produsul interacțiunilor cu ceilalți și cu mediul?

Tehnologie, experiență și abilități

Întrebările de mai sus sunt de o importanță fundamentală, pentru că se referă la felul în care ne organizăm viața și speranțele pe care le putem avea atât în ce ne privește, cât și în ce-i privește pe alții. Să luăm ca exemplu numeroasele tehnologii din viața oamenilor care trăiesc în țări unde prezența acestor tehnologii e socotită normală. Folosirea și manipularea lor sunt oare în avantajul nostru sau au ca efect creșterea dependenței față de ele și diminuarea independenței? La urma urmei, prin chiar designul, comercializarea și întreținerea lor, aceste tehnologii ne fac absolut dependenți de magazine, uzine electrice și companii de distribuție a electricității pe bază de profit, ca și de experții și designerii care le-au construit. Oamenii cumpără computere, dar ele devin imediat depășite, pentru că viteza procesoarelor și capacitatea memoriei cresc în fiecare lună. Pot oamenii să se împace cu aceste schimbări? Dar pot ei să-și permită să trăiască fără ele?

Dacă ne gândim la aceste lucruri, putem vedea cum a crescut de-a lungul timpului dependența noastră de tehnologii. Ele se strică inevitabil, iar când se întâmplă asta, dăm în magazin peste un vânzător care ne spune că au apărut modele noi, în timp ce părțile componente ale celor „depășite“ nu mai sunt disponibile pentru reparații. E un lucru obișnuit să aflăm că-i mai ieftin să cumpărăm un aparat nou decât să-l reparăm pe cel vechi. Totuși, ce idee de cost se invocă aici? Costurile legate de mediu, generate de materiile brute și de stocarea a ceea ce a devenit „gunoi“, nu sunt factori luați în calcul. Ca urmare, suntem închiși într-un ciclu al cumpărării de bunuri, dacă le considerăm esențiale pentru stilul nostru de viață. Este însă aceasta într-adevăr o opțiune proiectată să ne crească libertatea, care acționează independent de seducția consumului și de gigantica industrie dezvoltată în jurul marketingului de bunuri și servicii? Se întreprind chiar studii asupra relației dintre muzica de fond din supermagazine și modelele de

comportament în cumpărarea de bunuri. Nimic nu e lăsat la voia întâmplării în dorința de a influența consumatorii.

Fiecare achiziție de tehnologie cere din partea noastră noi cunoștințe, iar acestea ne pot îmbunătăți abilitățile în ansamblu. Și totuși, câte funcții trebuie să aibă un telefon mobil? E neapărat nevoie să-l putem folosi pentru jocuri? La fel și în cazul programelor de computer, suntem mereu nevoiți să ne actualizăm echipamentul. Este însă învățarea interacțiunii cu noile tehnologii un mijloc îndreptat spre un scop, sau e un scop în sine? De exemplu, noi amândoi scriem la computer, însă avem sisteme de operare diferite și trebuie să răspundem unor cereri diferite. Zygmunt are un computer mai vechi, conceput pentru procesarea de text, și nu vrea să-și schimbe sistemul. De ce? Pentru că asta ar pretinde învățarea unui nou program, iar preocuparea lui este de a scrie cât mai mult pe diferite subiecte; or, învățarea programului l-ar îndepărta de la acest obiectiv mai general. Tim, pe de altă parte, și-a schimbat recent slujba, iar cerințele instituționale și noile așteptări față de el în recenta sa poziție pretind să învețe noi feluri de a interacționa cu tehnologia. Prin urmare, deși suntem amândoi angajați în direcția acelorași obiective, contextul în care lucrăm și interacțiunea noastră cu noile tehnologii sunt foarte diferite. Nici unul dintre noi n-ar fi gata să spună că respectivele condiții sunt pur și simplu rezultatul alegerii libere, nici că interacțiunile noastre cu noile tehnologii sunt cu sens unic. Cu alte cuvinte, acțiunile noastre sunt modificate și constrânse în diferite feluri de relația pe care o avem cu tehnologia și de situațiile în care lucrăm.

Cu fiecare schimbare a trebuit să dobândim noi aptitudini, însă impactul lor asupra vieților noastre depinde de condițiile sociale în care ne aflăm. În același timp, trebuie să recunoaștem că fiecare pas ne mărește „nevoia“ de tehnologii și mai complexe, care pretind și mai multe aptitudini din partea noastră. Deoarece motivele pentru care folosim aceste tehnologii sunt diferite de simpla înțelegere a felului în care funcționează, știm mai puține

despre modul lor de operare, și deci suntem mai puțin capabili să le reparăm dacă se strică. Ca urmare, dependența noastră de alții crește cu atât mai mult cu cât sunt necesare instrumente tot mai sofisticate pentru repararea și întreținerea lor. Trebuie să învățăm însă cum să interacționăm cu aceste tehnologii, care fac ca aptitudinile noastre să fie depășite, făcându-ne și mai dependenți de nevoia de a schimba pentru a ține pasul cu dezvoltarea. Aptitudinile concentrate asupra noilor instrumente înlătură „vechile“ noastre aptitudini. Ele sunt absorbite astfel în instrumentele noilor tehnologii și este îndoielnic dacă asta duce la o mai mare autonomie sau la o creștere a dependenței noastre.

O creștere a specializării pare acum să umple golul dintre așteptări și realitate, în beneficiul promisiunilor care vin odată cu epoca informațională. Aptitudini cotidiene, odinioară presupuse a fi destul de larg răspândite, sau cel puțin la îndemână dacă ni se oferea timpul necesar, sunt acum subiectul unor studii științifice detaliate. Sarcinile sunt desfăcute în părțile lor elementare și fiecare este examinată în detaliu și reprezentată ca o problemă cu propriile ei cerințe intrinseci. Pentru fiecare problemă există acum o soluție, dacă se oferă timpul necesar, designul eficient și experimentarea prin comparație. Noile produse reprezintă culminarea eforturilor unor specialiști care participă la producerea bunurilor ultime. Automobilele, de exemplu, sunt dotate acum cu tot soiul de accesorii proiectate să maximizeze confortul conducătorului și pasagerilor, dar sunt totodată promovate pe piață ca mijloace de lansare și ameliorare a unui anumit stil de viață.

Totuși, când vine vorba de întreținerea automobilelor, o creștere a controlului exercitat asupra motorului prin computere determină o nevoie de echipamente de diagnostic tot mai complicate, ca să nu mai vorbim de costul tot mai mare al reparațiilor. Mecanicii, care odinioară diagnosticau problema și reparau în consecință, se văd acum înlocuiți de „asamblori“ care schimbă componente întregi pentru că, dată fiind complexitatea lor sau faptul că sunt „ansambluri unitare etanșe“, reparația nu mai e posibilă.

Astfel, viața noastră s-a schimbat în societățile industriale avansate, în foarte multe sfere ale activităților cotidiene: de exemplu, spălatul podelelor, tunderea gazonului, tăierea gardului viu, gătirea unei mese sau chiar spălatul vaselor. În toate aceste funcții, specializarea, inclusă în accesorii și ustensile, a preluat, a rafinat și a precizat abilități pe care le aveam cândva cu toții. Acum avem nevoie de această specializare și această tehnologie ca să îndeplinim sarcini la îndemână. Avem nevoie de asemenea de noi aptitudini pentru a le înlocui pe cele vechi, depășite și uitate: acum avem nevoie de aptitudinile necesare pentru a găsi și a opera cu instrumentele tehnologice potrivite. Dar nu toată tehnologia folosită în prezent înlocuiește sarcini care puteau fi odinioară îndeplinite simplu în diferite feluri. Există lucruri, de mare importanță în viețile multora, pe care nu le-am fi făcut niciodată fără tehnologia care le face acum posibile. Să ne gândim la radio, la combinele muzicale sau televizoare. Introducerea lor a deschis posibilități noi, inexistente înainte. În măsura în care, odinioară, a-ți petrece seara urmărind seriale comice sau dramatice nu era o idee realizabilă, nici nu era nevoie de televizor, însă acum oamenii s-ar putea simți deprivați dacă televizorul se strică. A fost creată o *nevoie* acolo unde pe vremuri ea nu exista. În astfel de cazuri, tehnologia pare să-și fi creat propria nevoie. Aceste obiecte tehnologice n-au înlocuit vechi moduri de a face lucrurile, ci au determinat oamenii să facă lucruri pe care nu le făceau înainte.

Specializarea și tehnologia nu par să fie în mod necesar un răspuns la nevoile noastre. Se întâmplă adesea ca aceia care ne oferă expertiza și produsele lor să facă mari eforturi pentru a ne convinge că de fapt avem nevoie de bunurile pe care le vând. Oricum, chiar în cazul în care noi produse sunt proiectate pentru nevoi consacrate, acestea ar putea fi satisfăcute în continuare, numai că ne tentează fascinația noilor accesorii. Astfel, noile tehnologii nu sunt doar un răspuns la nevoi: apariția lor n-a fost determinată nicidecum de cererea populară. Mai degrabă cererea a fost determinată de disponibilitatea noilor tehnologii. Indiferent dacă

nevoia a existat sau nu înainte, cererea pentru noile produse vine după introducerea lor. În acest fel, presupoziția că cererea creează oferta a fost răsturnată de furnizorii de oferte: cererea este acum creată în mod activ prin intermediul strategiilor de marketing.

Consum și publicitate

Ce determină deci apariția unei expertize mereu mai noi, mai profunde, mai concentrate și mai specializate, ca și a unor echipamente tehnologice mereu mai sofisticate? Răspunsul probabil este că dezvoltarea specializărilor și tehnologiei este un proces care se autoproduce și autoîntreține, fără să aibă nevoie de alte cauze. Dacă luăm o echipă de experți și îi dotăm cu laboratoare și echipamente de cercetare, putem fi destul de siguri că vor veni cu noi produse și propuneri, ghidați doar de logica activității într-o organizație. Această logică se caracterizează prin nevoia de a excela, de a demonstra superioritatea în fața competitorilor, sau prin excitația ori interesul prea omenești pe care le manifestăm în munca noastră. Produsele devin realizabile din punct de vedere științific sau tehnologic înainte de a li se stabili vreo utilitate: avem tehnologia asta, cum o putem folosi? Mai mult, de vreme ce o avem, ar fi de neiertat să n-o folosim.

Soluțiile sunt deci menite să apară înaintea problemelor și să caute apoi problemele pe care le-ar putea rezolva. Altfel spus: adesea un aspect al vieții nu este perceput ca o problemă, sau drept ceva care reclamă o soluție, până la apariția unui aviz specializat sau a unor obiecte tehnologice care pretind că-i sunt soluția. Este momentul în care intră în acțiune proiectul de convingere a potențialilor cumpărători că obiectul respectiv are valoare de folosință. Utilizatorii trebuie convinși, altfel nu scot banii din buzunar. Achiziții în rate „fără dobândă“, reclame strălucitoare îndreptate către grupuri-țintă, aluzii la „alegerea“ unui stil de viață, tactici de distingere a unor produse de altele, plus bunuri „gratuite“ oferite odată cu

cumpărarea până la o anumită dată sunt numai câteva tactici de convingere mobilizate în acest proces.

Prin intermediul acestui tip de metode, devenim consumatori de expertiză, fie sub forma unor instrucțiuni verbale, fie inclusă în utilitățile tehnologice pe care le cumpărăm și folosim. Până și experții cad victimă dacă se aventurează în afara domeniului îngust al specializării lor, mare parte din această expertiză pătrunzând în viețile noastre fără invitație sau fără să ne ceară permisiunea. Să ne gândim de exemplu la tehnologia tot mai sofisticată folosită în scopul supravegherilor de rutină. La un anumit nivel, ea se justifică prin mai marea libertate de mișcare pe care ne-o permite prezența sa. Ea poate însemna însă și puterea de a exclude anumite persoane considerate „indezirabile", ca și restricții puse libertății de mișcare. În cazuri extreme, poate chiar face din noi victime neajutorate ale deciziei arbitrare a altuia. Totuși, mare parte din tehnologia folosită în viața cotidiană este menită să ne sporească, nu să ne limiteze gama de opțiuni. Tehnologia ne este vândută pe baza faptului că ne oferă mai multă libertate prin exercitarea unui control mai mare asupra vieților noastre. În general, primim cu brațele deschise noile oferte tehnologice, pentru că ne eliberează sau ne îmbogățesc viața și ne permit să facem lucruri vechi mai repede și cu mai puțin efort. Ne permit chiar să facem lucruri pe care nu le-am făcut niciodată, sau nu le-am fi putut realiza înainte de invenția lor.

De acest potențial e nevoie să fim convinși. Astfel, o mulțime de experți, înarmați cu numeroase tactici și enorme sume de bani, sunt folosiți de obicei pentru a ne transmite convingerea că putem avea încredere în ceea ce auzim și vedem. La urma urmei, de ce alt mod de a cunoaște dispunem? În falia dintre noile produse și potențialul lor de a crea și satisface nevoi pătrunde marketingul, pentru a induce un proces în care nevoile se topesc în dorințe care, nesatisfăcute, vor determina potențialii consumatori să-și simtă aspirațiile neîmplinite. Se poate chiar să nici nu știm ce nevoie este menit să satisfacă ultimul produs oferit. Să ne gândim

de pildă la ideea că ceva reprezintă o amenințare, ceva a cărui existență se află însă dincolo de puterea noastră de înțelegere. Dacă ne spălăm cu un săpun „obișnuit", s-ar putea să nu îndepărtăm „murdăria profundă", problemă remediată aparent prin folosirea unor loțiuni de spălat speciale. Ce spuneți despre bacteriile invizibile care se acumulează pe dinții noștri și pe care periuțele obișnuite nu le pot îndepărta, astfel că e nevoie de un lichid special cu care să ne spălăm cavitatea bucală în fiecare zi? Probabil nu știam nici că aparatul nostru de fotografiat este absurd de primitiv și incapabil să răspundă așteptărilor „normale" pe care le avem de la el, dând rezultate care ne dezamăgesc atât de frecvent. În acest caz avem nevoie de un aparat complet automat, care să ne permită să devenim fotografi mai buni și să ne bucurăm mai mult de fotografiile ce fixează momente importante și memorabile.

Îndată ce ni se spun aceste lucruri, o să vrem probabil să obținem produsul, spre a ne satisface nevoia, iar aceasta odată identificată, ar părea greșit să nu acționăm. Când ni se prezintă o oportunitate, a nu face nimic ar însemna să dăm dovadă de neglijență, ceea ce ne-ar scădea într-un fel respectul de sine, ca și respectul pe care l-am putea pretinde de la alții. Aceste obiecte devin indicii a ceea ce suntem și oferă ceva legat de ce am putea deveni. Să ne gândim la această relație ca la o scară de măsurare. La un capăt, putem vedea obiectele ca lucruri de utilizat în slujba obiectivelor noastre. La mijlocul scării, relația se modifică, în măsura în care interacționăm cu obiectele astfel încât ele contribuie la construcția identității noastre, aptitudinile și trăsăturile noastre schimbându-se corespunzător. La celălalt capăt al scării, lucrurile stau foarte diferit. Această poziție a fost exprimată de Marshall McLuhan, analist și comentator proeminent al dezvoltării mediilor electronice și comunicațiilor, când a observat că nu ne putem sustrage adoptării noilor tehnologii decât dacă ne sustragem societății în sine, iar astfel, „adoptând în mod consecvent toate aceste tehnologii, ne legăm inevitabil de ele ca niște servomecanisme".

În cele mai multe cazuri, a obține ceva înseamnă a-l cumpăra. Aceste lucruri minunate, destoinice și puternice tind să vină ca marfă, prin faptul că sunt promovate, vândute și plătite cu bani. Cineva vrea să ni le vândă spre a face profit. Dar pentru a-l obține, trebuie mai întâi să ne convingă că merită să scoatem banii din buzunar. Aceasta pretinde ca marfa să aibă o *valoare de folosință* care să-i justifice *valoarea de schimb*. Valoarea de folosință e legată de utilitatea pe care o marfă o are în raport cu satisfacerea unei nevoi umane, în timp ce valoarea de schimb se referă la capacitatea pe care o are de a fi schimbată pentru alte bunuri sau servicii. Oamenii care vor să-și vândă produsele trebuie să scoată în evidență marfa lor, făcând ca vechile produse să pară inactuale, depășite și inferioare. Acum, după cum am arătat, trebuie creată o dorință pentru acel produs, prin care orice sacrificiu ce decurge din cumpărarea lui să fie marginalizat în favoarea dorinței de a-l poseda.

Publicitatea este fundamentală în acest proces și trebuie să vizeze obținerea a două efecte. Mai întâi, propria noastră concepție despre nevoile pe care le avem și aptitudinile cu care putem satisface aceste nevoi trebuie cel puțin pusă la îndoială, dacă nu revelată ca inadecvată. Ca urmare, vom simți că nu știm să ne apreciem nevoile reale și nici ce ar trebui să facem pentru a rezolva situația. În al doilea rând, trebuie să aflăm că există soluții și metode de încredere pentru ignoranța și slaba noastră judecată. Aceste două obiective dezvăluie subțirimea liniei dintre diseminarea informației și numeroasele tehnici de persuasiune folosite de obicei pentru anumite grupuri de consumatori vizate. În reclame, de exemplu, cei care caută să-și realizeze obiectivele folosind metode „de modă veche“ pot fi ridiculizați, sau, ca alternativă, produsul oferit va fi vândut ca un mijloc pentru realizarea visurilor lor.

Aceste forme de publicitate se folosesc adesea de autorități de încredere care mărturisesc despre calitatea produsului oferit. O astfel de autoritate poate fi întruchipată în diferite feluri: savantul dezinteresat care-și exprimă părerea despre calitatea produsului,

aparent neinfluențat de banii pe care-i primește în acest scop; un expert de încredere în tehnologia automobilistică, fost pilot de curse; mărturia unui personaj binevoitor despre minunile pe care le fac anumite pachete bancare sau de asigurări pentru „omul obișnuit de pe stradă"; încrederea într-un produs exprimată prin girul dat de o mamă atentă și experimentată; utilizarea unui expert recunoscut, cu priză la public, în treaba pe care trebuie s-o facă produsul; o persoană celebră pe care spectatorul și încă vreo câteva milioane de oameni o cunoaște și, în cele din urmă, în căutarea de contraste care să capteze atenția, suprapunerea unor perechi puțin probabile, precum un episcop sau o călugăriță la volanul unei mașini sport, spre a arăta că produsul poate elibera aspecte reprimate ale caracterului omenesc. Acestea nu sunt decât câteva dintre nenumăratele feluri în care specialiștii în publicitate, ca tehnicieni ai persuasiunii, încearcă să convingă audiența de nevoia de a avea produsul respectiv, o cantitate enormă de timp și bani fiind consacrată acestui efort.

Textele și clipurile publicitare sunt menite să ne încurajeze și să ne îndemne să cumpărăm un anumit produs. Pe de altă parte însă, ele promovează interesul nostru pentru comerț și locurile unde se găsesc produsele (magazine, mall-uri), precum și dorința noastră de a le poseda. Un singur mesaj comercial ar avea cu greu efect asupra comportamentului nostru dacă interesul general n-ar fi deja bine înrădăcinat și cumpărăturile nu s-ar fi transformat într-un obicei al vieții cotidiene. Cu alte cuvinte, „eforturile persuasive" ale agenților de publicitate fac apel la o atitudine deja stabilită a consumatorilor, pe care nu fac decât s-o întărească.

A adopta o asemenea atitudine înseamnă a concepe viața cotidiană ca pe o serie de probleme ce pot fi specificate și clar definite dinainte, și astfel izolate și tratate. Cu alte cuvinte, nimic nu este în afara controlului, și chiar dacă o astfel de situație ar putea interveni, există modalități de a-i ameliora sau de a-i rectifica efectele. Ceea ce induce un sentiment al responsabilității: abordarea problemelor reale sau potențiale reprezintă o datorie a tuturor și n-ar

trebui neglijată fără a te simți vinovat sau rușinat. Ca urmare, pentru orice problemă există o soluție pregătită pentru nevoile consumatorului individual, care nu are decât să se ducă la cumpărături și să-și schimbe banii pentru bunuri sau servicii. Dacă nu-și poate permite acum, poate să plătească mai târziu, prin diferite aranjamente croite pentru venitul său. Pe lângă dobândirea puterii de a le poseda, interesul principal este transmiterea sarcinii de a învăța arta de a trăi ca efort de dobândire a aptitudinii de a găsi astfel de obiecte și rețete. Într-o asemenea atitudine se stabilesc legături între identitate, aptitudinile de consumator și puterea de a cumpăra. Prin intermediul publicității, identitatea unei mame poate fi astfel legată de abilitatea de a identifica cel mai bun detergent și cea mai bună mașină de spălat pentru nevoile familiei – izvorul ei de fericire –, precum și capacitatea de a le cumpăra pentru a satisface acele nevoi. În acest proces de convingere a consumatorilor, alte nevoi și forme de recunoaștere sunt puse între paranteze în favoarea legăturii dintre identitate, nevoi, produse, împlinire și satisfacție prin cumpărare.

Atitudinea de consumator privește relația aparent inextricabilă dintre viață și piață, orientând fiecare dorință și fiecare efort spre căutarea dispozitivului sau expertizei ce pot fi cumpărate. Problema controlului asupra ansamblului mai larg al vieții – ceva pe care cei mai mulți dintre noi nu-l vor obține niciodată – este subsumată unei multitudini de mici cumpărături aflate, în principiu, la îndemâna majorității consumatorilor. În acest fel, probleme presupuse a fi *publice* (în sensul că sunt împărtășite) și *sociale*, sunt *privatizate* și *individualizate*. Ca urmare, datoria fiecăruia devine o datorie de a se ameliora pe sine și de a-și ameliora viața, de a-și depăși neajunsurile, *ca și cum* toți ar avea acces egal la mijloacele necesare pentru acest scop, iar relațiile noastre cu ceilalți și cu mediul în care ne aflăm n-ar fi de o importanță fundamentală în acest proces. Astfel, vuietul insuportabil al traficului greu este tradus în nevoia de a instala ferestre duble, iar de aerul poluat ne ocupăm cumpărând picături pentru ochi și machiaje. Condițiile

apăsătoare în care se află o mamă suprasolicitată la locul de muncă sunt ameliorate de analgezice și/sau antidepresive prescrise de medic, în timp ce la dezastrul transportului în comun se răspunde cumpărând o mașină și contribuind astfel la zgomot, poluare, ambuteiaje și stres. La toate aceste situații se poate răspunde însă oricând prin raportarea la „libertatea de alegere“ ce caracterizează suveranitatea consumatorului.

Stiluri de viață, produse și piață

Viețile noastre sunt astfel contrafăcute într-o serie de probleme individuale, iar a atrage atenția asupra unor factori extraindividuali este socotit a reprezenta o negare a responsabilității pentru situația în care ne găsim fiecare. Activitatea noastră de consumatori ne transformă în indivizi, deși aproape tot ce creăm și producem se petrece în compania altora. Cel mai important lucru care are loc în societate este reproducerea, pentru că fără ea n-ar exista generațiile viitoare, iar economia s-ar prăbuși. Totuși, ce recunoaștere acordă economia calității de mamă și, în general, de părinte? Calitatea de părinte se traduce într-o atitudine de consumator, potrivit căreia a fi un părinte responsabil înseamnă a cumpăra cele mai noi produse pentru copii. Mesajul pare să fie, în cele din urmă, că suntem una cu lucrurile pe care le cumpărăm sau le deținem. Spune-mi ce cumperi, de ce și în ce magazine, și îți voi spune cine ești, sau ce dorești să devii. După cum preocuparea față de problemele noastre este din ce în ce mai personală, la fel este și alcătuirea identității proprii. Evaluarea de sine, stima de sine și sarcina de a ne constitui ca persoană concretă cad numai în sarcina noastră. Noi înșine stăm mărturie pentru intențiile, silința și perseverența noastră, și tot noi suntem răspunzători de rezultatul acțiunilor noastre, oricare ar fi acesta.

Nu ducem lipsă de o subtilă asistență în acest scop, pentru că există o mulțime de modele între care putem alege și încă și

mai multe vor sosi mâine, în set complet, cu tot ce e nevoie pentru a le asambla: sunt originale „ansambluri identitare“ de tip „meșterul priceput“. Chiar și atunci când tehnicienii persuasiunii ne oferă, prin intermediul publicității atent concepute, produse singulare, specifice, în mod evident destinate unei anumite nevoi, acestea sunt prezentate pe ansamblul unui fond, clar scos în evidență, al unui stil de viață în care se potrivesc în chip „natural“. Nu avem decât să comparăm ținuta, limbajul, hobyurile și chiar aparența fizică a oamenilor din reclamele menite să ne încurajeze să bem o anumită marcă de bere cu cele din reclamele care încearcă să vândă o marcă deosebită de parfum, o mașină de lux, sau chiar mâncare pentru câini și pisici. Ceea ce se vinde nu este doar valoarea produsului, ci semnificația lui simbolică în calitate de piesă dintr-un ansamblu ce alcătuiește un anumit stil de viață.

Modelele fluctuează potrivit *modei*. Orice sentiment de automulțumire este dușmanul producției și consumului, iar pentru a menține mersul înainte al acestora din urmă trebuie ca atitudinea consumatorului să se bazeze pe niște dorințe neobosite. Dacă am păstra produsele atâta vreme cât slujesc scopului pentru care au fost în mod evident create, piața ar ajunge curând într-un impas. Fenomenul modei împiedică această situație. Lucrurile sunt scoase din uz și înlocuite nu pentru că și-au pierdut utilitatea, ci pentru că nu mai sunt la modă. Produsele devin atunci ușor de recunoscut, după felul cum arată, ca bunuri alese și obținute de consumatori cu gusturi clar depășite, prezența lor aruncând astfel îndoiala asupra statutului proprietarilor în calitatea lor de consumatori respectabili și responsabili. Pentru a-ți menține acest statut, trebuie să fii la zi cu ofertele mereu noi de pe piață, iar a obține produsele înseamnă a reconfirma o capacitate socială – firește însă, numai până când mulți alți consumatori fac același lucru. În acel moment, obiectul la modă, care inițial făcea deosebirea, devine „obișnuit“ sau „vulgar“ și e gata să se demodeze, numai spre a fi rapid înlocuit de un altul.

Modelele variază de asemenea în privința gradului de popularitate de care se bucură în anumite cercuri sociale și a respectului pe care-l pot conferi proprietarilor lor. Ca atare, ele posedă diferite rate de atracție, potrivit poziției sociale în care se situează consumatorii. Prin alegerea unui anumit model, cumpărarea tuturor accesoriilor necesare și folosirea lui cu sârguință, se creează imaginea unui membru al unui grup care aprobă acel model și-l adoptă ca marcă distinctivă; el devine un semn vizibil de apartenență. A te prezenta ca membru vizibil al unui grup înseamnă a purta și a deține simbolurile corecte: haina potrivită, CD-urile potrivite, precum și a urmări și discuta programele și filmele de televiziune recunoscute. Pereții dormitoarelor sunt decorați în chip specific grupului, iar serile sunt petrecute în anumite locuri, unde se etalează anumite modele de comportament și conversație.

„Triburile" cărora ne alăturăm în căutarea identității noastre sunt total diferite de cele pe care se spune că le-au descoperit exploratorii în „ținuturi îndepărtate". Ceea ce face ca triburile cărora ne alăturăm prin cumpărarea simbolurilor lor să pară superficial asemănătoare cu cele descoperite de exploratori este că ambele se instituie separat de alte grupuri și caută să-și sublinieze identitatea deosebită și să evite confuzia; ambele își cedează identitatea proprie membrilor lor, definindu-i prin procură. Asemănările se termină totuși aici, și tot aici ia naștere o diferență covârșitoare, pentru că aceste *neo-triburi* definite de orientarea consumului n-au sfaturi ale bătrânilor, adunări sau comitete de admitere care să decidă cine are dreptul să intre și cine trebuie exclus. Nu au nici paznici la poartă, nici apărători la granițe. Nu au instituții ale autorității – nici o Curte Supremă care să se pronunțe asupra corectitudinii comportamentului membrilor. Pe scurt, formele de control sunt diferite și nici nu se încearcă monitorizarea gradelor de conformitate la nivel colectiv. Prin urmare, se pare că te poți muta liber dintr-un neo-trib într-altul prin schimbarea hainei, remobilarea apartamentului și petrecerea timpului liber în locuri diferite.

Aceste diferențe apar numai ca urmare a unei priviri superficiale. La urma urmei, chiar dacă neo-triburile nu-și păzesc intrarea în mod oficial, există altcineva care se ocupă de asta – *piața*. Neo-triburile sunt, în esență, stiluri de viață, iar acestea se află în legătură cu stilurile de consum. Accesul la consum se face prin intermediul pieței și prin actele de cumpărare de mărfuri. Sunt puține lucruri pe care cineva le poate consuma fără ca mai întâi să le cumpere, iar aceste produse sunt adesea prezentate ca piese componente ale unui anumit stil de viață ușor de recunoscut. Dacă, dintre ele, unele contribuie la un anumit stil de viață, acestea pot fi privite cu desconsiderare, văduvite de strălucire și prestigiu, disprețuite, considerate neatractive și chiar degradante. Într-adevăr, a purta niște pantofi de sport necorespunzători pe terenurile de joacă de la școală este o sfruntare. Ce se întâmplă însă cu cei cărora le lipsesc mijloacele de a face o alegere aparent deschisă tuturor? Aceștia nu-și pot permite să aleagă, iar actele lor de consum sunt limitate. Într-o societate orientată spre consum, tăcerea care-i înconjoară pe cei aflați în sărăcie devine asurzitoare.

Disponibilitatea aparentă a unei game largi și în creștere de neo-triburi, fiecare afișând un stil de viață diferit, are un efect puternic și în același timp ambiguu asupra vieții noastre. Pe de o parte, trăim experiența acestei disponibilități ca pe o spulberare a oricăror limitări impuse libertății noastre. Aparent suntem liberi să ne deplasăm de la o calitate personală la alta, să alegem ce vrem să fim și ce vrem să facem din noi înșine. Nici o forță nu pare să ne rețină și nici un vis nu pare nepotrivit fiindcă s-ar afla în conflict cu poziția socială actuală sau cu una potențială. Pare o eliberare de constrângeri: o experiență înviorătoare, în care totul, în principiu, ne este la îndemână și nici o condiție nu e finală și irevocabilă. Cu toate astea, fiecare punct de sosire, indiferent dacă e de durată sau temporar, pare să fie rezultatul felului în care ne-am exercitat libertatea în trecut. Ca urmare, numai și numai noi suntem de blamat pentru starea în care ne aflăm, sau de lăudat, în funcție de gradul de satisfacție derivat din recunoașterea venită din partea celorlalți, prin intermediul obiectelor pe care le posedăm.

Suntem cu toții persoane care-și făuresc singure destinul, iar dacă nu, avem potențialul să devenim ceea ce aspirăm să fim. Ni se reamintește mereu că nu există nici o justificare pentru a ne abandona ambițiile și că singurele constrângeri cu care ne confruntăm sunt cele ce rezidă în noi ca indivizi – în *izolare* unii față de alții. Ne confruntăm deci cu probleme în care singurul impediment în calea succesului este o chestiune de atitudine individuală. Fiecare stil de viață e o provocare. Dacă-l găsim atrăgător, dacă este mai lăudat decât al nostru și proclamat mai plăcut și mai respectabil, ne putem simți *deprivați*. Ne simțim seduși de el, atrași de el, îndemnați să facem tot ce ne stă în putință spre a deveni parte a sa. Stilul nostru de viață curent începe să-și piardă farmecul și nu ne mai procură satisfacția pe care ne-o oferea cândva.

În măsura în care mecanismele de producție și consum sunt lubrifiate de activitatea frenetică ce veghează asupra pericolelor automulțumirii, nu există aparent nici o piedică în calea eforturilor îndreptate către găsirea unui stil de viață potrivit. Când oare putem spune: „Am obținut tot ce-am dorit, acum putem să ne relaxăm și să nu ne mai agităm"? În chiar momentul în care am putea-o face, apare la orizont o nouă atracție, iar momentul de sărbătoare pare să fie un răsfăț derivat dintr-o satisfacție nejustificată. Rezultatul acestei libertăți de a alege, în urmărirea a ceea ce e cu neputință de obținut, pare a fi condamnat să rămână veșnic de neatins. Simpla disponibilitate a unor tentații mereu proaspete și aparenta lor accesibilitate ne țin departe de orice realizare. Atunci când limita este cerul, nici o destinație pământească nu pare suficient de plăcută pentru a ne satisface. Stilurile de viață etalate public nu sunt doar numeroase și variate, ci sunt reprezentate ca având valori diferite, și deci putere diferită de diferențiere a celor ce le practică. Dacă ne hotărâm pentru mai puțin decât maximum în cultivarea de sine, putem crede ulterior că situația noastră socială nu prea prestigioasă este efectul natural al unei sârguințe de autocultivare lipsite de entuziasm.

Povestea nu se oprește la accesibilitatea potențială, ci la tentațiile ce decurg din vizibilitate. Ceea ce face ca alte stiluri de viață să fie atât de ispititor apropiate și la îndemână este faptul că nu sunt practicate în secret. Dimpotrivă, ele par atât de seducător deschise și ispititoare fiindcă neo-triburile nu trăiesc în fortărețe apărate de ziduri de netrecut, și deci pot fi abordate, se poate pătrunde în ele. Acestea fiind spuse, în pofida aparențelor contrare, intrarea este liberă numai în măsura în care paznicii sunt invizibili. Cei pe care-i numim în limbaj cotidian „forțele pieței" nu poartă uniforme și neagă orice responsabilitate pentru succesul final sau pentru eșecul escapadei. De exemplu, efectele forțelor de piață globale nu sunt doar o descriere a unei stări de lucruri, ci se poate apela la ele spre a desemna consecințe pentru care nimeni nu e răspunzător, sau consecințe care cer un răspuns ce necesită transformări în atitudini și organizare. Prin contrast, reglementările de stat privitoare la nevoi și la satisfacerea lor, care nu pot fi decât vizibile, sunt mult mai vulnerabile în fața protestului public și reprezintă o țintă mai ușoară pentru eforturi colective îndreptate spre reformă.

Bineînțeles că se întâmplă și excepții, după cum este evident în protestele din diferite țări împotriva efectelor globalizării. În absența unei rezistențe colective eficiente, nefericitul om de pe stradă trebuie să creadă însă că e propria sa vină, pur și simplu, dacă nu a fost capabil să-și îndeplinească dorințele. Individul riscă mult în acest joc, ca și societatea din care face parte, pentru că riscă să-și piardă încrederea în sine, în tăria caracterului propriu, în inteligența, aptitudinile, motivația și tenacitatea lui. Interiorizarea vinii se manifestă în punerea de sine la îndoială, iar persoana în cauză poate căuta serviciile unui expert care să-i repare personalitatea deficientă, dacă are acces la el și/sau își poate permite un asemenea serviciu. Ce poate rezulta din acest proces?

Pesemne că suspiciunile vor fi confirmate în timpul consultațiilor. La urma urmei, identificarea oricărei cauze situate dincolo de cele asupra cărora individul e capabil să acționeze poate fi

considerată o manifestare de îngăduință, pentru că individului nu-i stă în putință s-o schimbe. Va fi dezvăluită în schimb o fisură internă, ceva ascuns în sinele prăbușit al învinsului, care l-a împiedicat să se slujească de oportunitățile prezente, fără îndoială, tot timpul. E improbabil ca mânia născută din frustrare să se reverse și să fie îndreptată către lumea exterioară. Paznicii invizibili care barează calea dorită rămân invizibili și mai în siguranță ca oricând. Pe cale de consecință, situațiile de vis pe care și le imaginează fascinați nu vor fi deci discreditate. Celui care nu are succes i se va nega și ispititoarea consolare de a dezaproba retrospectiv valoarea stilului de viață pe care în van a căutat să-l adopte. S-a observat că eșecul de a atinge scopurile promovate în reclame drept scopuri superioare și constant aducătoare de satisfacție are drept rezultat resentimente îndreptate nu doar împotriva scopurilor în sine, ci și împotriva celor care le-au atins și apar ca simboluri ale realizării lor. Totuși, și această situație poate fi interpretată ca răspuns al unui individ care, scos din condițiile sociale din care face parte, este ținut pe deplin responsabil pentru acțiunile sale. Orice efort de a înțelege în acești termeni este socotit o scuză pentru comportamentul său, prin opoziție cu încercarea constructivă de a găsi soluții mai de durată pentru asemenea probleme.

Chiar și cele mai sofisticate stiluri de viață pot fi reprezentate ca universal disponibile dacă publicitatea e bine concepută. Pretinsa lor accesibilitate este o condiție necesară pentru a fi seducătoare. Ele inspiră motivația de a cumpăra și interesul consumatorilor, pentru că eventualii cumpărători cred că modelele pe care le urmăresc sunt tangibile. În plus, trebuie să fie admirate pentru ca modelele să fie obiecte legitime ale acțiunii practice, nu doar ale unei contemplări pline de respect. Aceste forme de prezentare, la care piața nu-și poate permite să renunțe în pretențiile sale, implică o *egalitate* a consumatorilor în ce privește capacitatea de a-și determina liber poziția socială. În lumina unei asemenea egalități presupuse, eșecul de a obține bunuri de care se bucură alții este menit să determine sentimente de frustrare și resentimente.

Eșecul pare inevitabil. Accesibilitatea reală a stilurilor de viață alternative este determinată de capacitatea eventualilor practicanți de a plăti. Simplu spus, unii oameni au mai mulți bani decât alții, și deci mai multă libertate practică de alegere. În particular, cei care dispun de cele mai mari sume de bani, care dețin adevăratele pașapoarte pentru minunățiile pieței, își pot permite stilurile cele mai lăudate, cele mai râvnite, și deci cele mai prestigioase. Aici avem însă de-a face cu o tautologie, adică o afirmație care definește lucrurile despre care vorbește deși pretinde că le explică. Aceasta se întâmplă pentru că stilurile ce pot fi obținute de relativ puțini oameni, cu averi deosebit de mari, sunt totodată socotite cele mai distinse și demne de admirat. Raritatea lor este admirată și faptul că sunt practic inaccesibile le face minunate. Ca urmare, odată obținute, sunt purtate cu mândrie, ca marcă distinctivă a unei poziții sociale exclusive și excepționale. Ele sunt simbolurile „adevăratelor personalități", care practică „adevăratele stiluri de viață". Atât mărfurile, cât și cei care le folosesc – etalarea fiind una din principalele utilizări – își derivă înalta stimă de care se bucură exact din acest „mariaj".

Toate mărfurile au o etichetă cu prețul. Aceste etichete selecționează marja de potențiali consumatori. Ele trasează granițele dintre realist, nerealist și realizabil, pe care un client nu le poate traversa. Dincolo de evidenta egalitate de șanse promovată de piață stă *inegalitatea* practică a consumatorilor în ce privește gradele flagrant diferențiate de libertate practică de alegere. Această inegalitate este resimțită în același timp ca opresiune și ca stimul, generând dureroasa experiență a deprivării, cu toate consecințele morbide pentru stima de sine pe care le-am discutat mai înainte. Ea declanșează de asemenea eforturi zeloase ale consumatorilor de a-și spori capacitatea de a consuma – eforturi ce asigură o cerere susținută pentru tot ce oferă piața.

În pofida faptului că susține egalitatea, piața produce și reinstaurează ca atare inegalitatea într-o societate alcătuită din consumatori. Genul de inegalitate tipic indus și susținut de piață este

ținut în viață și reprodus perpetuu prin mecanismul prețurilor. Stilurile de viață promovate conferă distincția mult căutată pentru că etichetele cu prețul le plasează dincolo de posibilităților consumatorilor mai lipsiți de mijloace. La rândul ei, această funcție ce conferă distincție contribuie la atractivitatea lor și susțin prețul mare care le este atașat. În cele din urmă, reiese că, în pofida pretinsei libertăți de alegere a consumatorului, stilurile de viață promovate nu sunt distribuite egal sau la întâmplare, ci tind să se concentreze într-o anumită parte a societății și să dobândească rolul unui simbol al situației sociale. Drept urmare, stilurile de viață tind să devină o caracteristică de clasă. Faptul că sunt alcătuite din elemente disponibile toate în magazine nu face din ele vehicule ale egalității. Ba chiar le face mai puțin suportabile, mai greu de îndurat pentru cel relativ sărac și lipsit de mijloace, decât pe vremea când averile erau alocate pe față unor ranguri sociale deja ocupate, adesea moștenite și imuabile. În spatele pretenției care sugerează că realizarea lor este la îndemâna tuturor stă realitatea alocării lor potrivit unei distribuții inegale a capacității de plată. Lupta pentru recunoaștere, în acest sens, poate începe numai odată cu redistribuirea.

Piața prosperă de pe urma inegalității veniturilor și averilor, însă nu pare să recunoască rangurile. Toate vehiculele inegalității sunt negate, cu excepția etichetelor purtătoare de preț. Bunurile trebuie să fie accesibile tuturor celor care-și pot permite să plătească prețul. Capacitatea de a cumpăra este singurul titlu pe care piața îl recunoaște. De aceea, într-o societate a consumului dominată de piață, rezistența la toate celelalte inegalități alocate crește la proporții nemaiîntâlnite. Cluburile exclusive care nu acceptă membri din anumite grupuri etnice și/sau femei, restaurantele sau hotelurile care împiedică accesul clienților cu „pielea de culoare nepotrivită“, agenții imobiliari care nu vând casele din aceleași motive sunt cu toții ținta atacurilor. Puterea covârșitoare a criteriilor de diferențiere socială susținute de piață pare să-i invalideze pe toți ceilalți competitori. Simplu spus, n-ar trebui să existe bunuri pe care banii să nu le poată cumpăra, iar piața nu este presupusă a

fi întruchiparea anumitor valori și prejudecăți, ci o forță universală și neutră valoric pe care toți oamenii rezonabili se cuvine s-o accepte.

În pofida pretențiilor contrare, deprivările dirijate de piață și cele întemeiate pe apartenența etnică se suprapun. Grupurile menținute într-o poziție inferioară de restricții „alocate“ sunt de obicei și angajate în slujbe prost plătite, astfel încât nu-și pot permite stilurile de viață destinate celor care au avantaje de pe urma muncii lor. În acest caz, caracterul alocat al deprivării rămâne ascuns. Inegalitățile vizibile sunt explicate prin inferioritatea talentului, eforturilor sau perspicacității celor ce aparțin grupurilor lipsite de mijloace; dacă n-ar avea aceste defecte înnăscute, ar reuși la fel ca oricine altcineva. A deveni asemeni celor pe care-i invidiază și doresc să-i imite le-ar fi la îndemână dacă ar acționa potrivit dorințelor lor. Inegalitatea pe care se bazează piața este prin urmare permisă de barierele cu care se confruntă de obicei asemenea grupuri, dând astfel și mai multă apă la moara explicațiilor care țintesc nu condițiile în care se află aceste grupuri și prejudecățile cu care se confruntă, ci caracteristicile presupus „specifice“ grupului lor.

Chiar și membrii acelor categorii defavorizate care reușesc din punctul de vedere al pieței tot găsesc bine închise porțile care deschid către anumite stiluri de viață. Ei au puterea financiară care le permite plata tarifelor mari ale clubului sau hotelului, însă nu li se permite intrarea. Este astfel expus caracterul alocat al deprivării lor, și ei află în acest fel că, în pofida promisiunilor, banii nu pot cumpăra totul și că pentru a avea o anumită poziție în societate, bunăstare și demnitate e nevoie de mai mult decât a câștiga și a cheltui banii cu sârg. După câte știm, oamenii pot să difere în privința capacității de a cumpăra bilete, dar se cuvine să fie cineva refuzat dacă își poate permite să le cumpere?

Dată fiind pretenția societății de piață că bunurile și serviciile sunt disponibile pentru cei care și le pot permite, diferențierea alocată a oportunităților e nejustificabilă. Iată de ce membrii mai bine situați ai grupurilor discriminate tind să se revolte împotriva oricărei alte discriminări în afara celei întemeiate pe „capacitatea

de a cumpăra". Epoca persoanelor care-și făuresc singure destinul, epoca proliferării „triburilor" cu un anumit stil de viață, a diferențierii prin stiluri de consum este de asemenea o epocă a rezistenței la discriminări rasiale, etnice, religioase și de gen. Întâlnim aici lupta pentru *drepturile omului* exprimată în termenii înlăturării oricărei restricții cu excepția celor ce pot fi depășite prin efortul oricărei ființe umane ca individ.

Rezumat

Identitatea noastră e transformată în diferite feluri, nu numai prin introducerea noilor tehnologii, ci și prin rolul tot mai mare pe care-l joacă piața în viața cotidiană. Pentru cei care și le pot permite și au acces la ele, noile tehnologii pretind o constantă actualizare a aptitudinilor. Totuși, se pune întrebarea dacă folosim asemenea mijloace pentru scopurile noastre, ori mijloacele devin scopuri în sine. Pe măsura ce ne orientăm către viitor, anumite scrieri de science-fiction devin tot mai relevante dat fiind că demarcațiile stricte dintre ființele umane și mașini se estompează tot mai mult. Implantul valvelor mecanice și montarea unor membre artificiale pot însemna mai mult decât simpla recuperare a unor funcționalități „naturale", putând sluji la sporirea capacităților umano-mecanice. Inovațiile tehnologice pot permite un control mai mare, dar cu ce consecințe și pentru cine? Aceste probleme pretind o înțelegere venită din afara unor procese ce nu recunosc nimic altceva decât propriile lor justificări.

Din astfel de întrebări decurg importante probleme etice. Unde rezidă însă resursele din care să ne inspirăm pentru asemenea scopuri, în societățile dirijate de logica consumului? Aparent, singurul lucru recunoscut este capacitatea de a plăti, însă am văzut că presupusa egalitate stă alături de prejudecățile existente în societate. Egalitatea șanselor și veniturilor este distribuită diferențiat, astfel încât nu numai că oamenii aduc pe piață diferite capacități de a

alege, ci piața îi răsplătește potrivit acceptabilității lor în cadrul ordinii lucrurilor. Prin urmare, chiar a avea bani poate să nu fie de ajuns pentru a beneficia de aceste aranjamente, iar protestele împotriva unei asemenea inegalități sunt departe de a fi neobișnuite, chiar dacă nu sunt universale. Între timp, suntem în continuare încurajați să consumăm, urmărind ceea ce e cu neputință de obținut – stilul de viață perfect în care domnește satisfacția absolută.

Partea a III-a

PRIVIND ÎN URMĂ ȘI ÎNAINTE

CAPITOLUL 10

Gândirea sociologică

Cu fiecare capitol al acestei cărți, am traversat împreună o lume a experiențelor cotidiene, privite din perspectiva problemelor schimbătoare care ne înconjoară și ne determină viețile. Luând sociologia ca ghid în această călătorie, am însărcinat-o să comenteze ceea ce vedem și ceea ce facem. Ca în orice altă excursie cu ghid, ne-am pus speranța că ghidul nostru nu va omite nimic important și ne va atrage atenția asupra acelor lucruri pe lângă care am putea trece fără să le observăm dacă am fi lăsați să ne descurcăm singuri. Ne-am așteptat de asemenea ca ghidul nostru să explice lucruri pe care nu le știam decât superficial și să ofere o perspectivă la care nici nu ne-am gândit anterior. La sfârșitul excursiei, puteam spera în chip realist că vom ști mai multe și ne vom ameliora, ca urmare, concepțiile.

Ochiul sociologic

Înțelegerea reprezintă miezul vieții sociale. Asemeni filozofului Charles Taylor, putem vorbi despre înțelegere în două sensuri. Mai întâi, există o înțelegere a lucrurilor ca poziționare a lor într-o ordine semnificativă. Ceea ce la început poate părea încurcat și chiar amenințător poate fi înțeles mai târziu în relație cu acele aspecte ale vieții care ne sunt mai familiare. După cum am văzut în călătoria noastră, există evenimente și practici considerate adesea străine și amenințătoare. De aceea, a căuta să le explicăm se poate

dovedi o atitudine provocatoare față de concepțiile deja existente. Aceste concepții sunt legate de al doilea sens al înțelegerii, cea care determină cunoașterea unui mediu astfel încât să ne permită să ne ducem viața în cadrul său. E cunoașterea tacită, pe care ne bazăm de obicei în acțiunile noastre și fără de care n-am putea să ne împlinim și să ne orientăm viața.

Între aceste două sensuri ale înțelegerii există o tensiune. Ambele dau dovadă de o complexitate care stă mărturie pentru bogăția condiției umane. Cea dintâi se poate manifesta însă ca o critică a celei din urmă, datorită potențialului de a pune la îndoială ceea ce e socotit de la sine înțeles în viața cotidiană. Este o formă de înțelegere mediată de un *relaționism* ce situează oamenii în perspectiva modului în care viața lor e legată de ceilalți. În cursul procesului, ea ne arată nu numai că viața este o activitate susținută, ci și cum este determinată aceasta de evenimente și procese care nu fac parte, în mod normal, din înțelegerea noastră de fiecare zi.

Obiectivul acestei cărți a fost determinat de ambele dimensiuni ale înțelegerii. La urma urmei, felul în care ne împăcăm cu ceilalți și implicațiile acestui fapt asupra persoanei noastre, precum și rolul pe care-l joacă în viața noastră condițiile și relațiile sociale în general, ne permit să ne ocupăm mai bine de problemele cu care ne confruntăm în fiecare zi. Nu sugerăm prin asta că încercările noastre de a le rezolva vor fi, ca urmare, automat încununate de succes, ci că vom ști cum să încadrăm problemele astfel încât să obținem soluții mai durabile. Prin urmare, gândirea sociologică este fundamentală pentru această sarcină, dar succesul ei depinde de factori exteriori influenței oricărei discipline. A încadra problemele ce reclamă intervenția noastră și a găsi soluțiile potrivite este un proces continuu care pretinde dispoziția de a asculta și a acționa, ca și capacitatea de a introduce schimbări. Rolul sociologiei ca mod disciplinat de a gândi este de a modela acest proces. În această privință, sociologia oferă ceva fundamental vieții sociale în general, anume o interpretare a experienței prin procesele înțelegerii și explicării. De această sarcină, s-a achitat foarte bine.

Să caracterizăm sociologia ca un comentariu asupra vieții sociale. Oferind experiențelor noastre o serie de note explicative, ea dezvăluie totodată implicații pentru modul în care ne conducem viața. Astfel, ea acționează ca un mijloc de rafinare a cunoașterii pe care o deținem și folosim în viața zilnică, aducându-ne în atenție nu numai realizările noastre, ci și constrângerile și posibilitățile care ne stau în față prin legarea acțiunilor noastre de poziția și situațiile în care ne găsim. Sociologia este un ochi disciplinat care examinează „cum" ne descurcăm în viață, localizând totodată aceste detalii pe o „hartă" ce se întinde dincolo de experiențele noastre imediate. Putem apoi observa cum se potrivesc și se relaționează teritoriile pe care le locuim cu o lume pe care s-ar putea să n-o explorăm niciodată noi înșine, dar care ne determină și ne structurează totuși viața.

Diferențele pe care le putem resimți între momentul dinainte și cel de după citirea unor studii sociologice nu au nimic cu diferența dintre eroare și adevăr. Chiar dacă sociologia ne poate corecta impresiile și contrazice opiniile, acțiunile noastre pot fi descrise și explicate la diferite niveluri ale experienței. Și de fapt exact asta se întâmplă în viața socială când ne aflăm în contexte diferite, de exemplu când lucrăm, când suntem acasă, când ne facem cumpăráturile sau când suntem la o petrecere cu prietenii. Prin urmare, a spune că există o explicație suficientă oricând și oriunde nu este numai inexact, ci exclude diferența din prezent și posibilitățile din viitor. Oamenii acționează contrar așteptărilor, iar asta face parte din exercițiul libertății. Sociologia poate explica motivele acestui comportament, însă, datorită modului său de studiu, ea este mai degrabă un îndemn de a înțelege prin intermediul cercetării, pentru care nu există un sfârșit și o destinație finală unde ar sălășlui adevărul *absolut*. În schimb, ca în toate sferele de activitate științifică, cunoașterea noastră explică din ce în ce mai adecvat anumite lucruri care anterior nu fuseseră descoperite sau bine înțelese.

Întorcându-ne la cele două sensuri ale înțelegerii, sociologia nu numai că luminează felul în care ne conducem viața, ci are și

efectul de a ne pune la îndoială confortul prin studii și lucrări ce stimulează și provoacă imaginația. Procesul poate fi unul dificil, pentru că lucrurile familiare sunt privite din unghiuri neașteptate și neexplorate. Pot apărea sentimente de confuzie din cauza convingerilor noastre privitoare la formele de cunoaștere și la ce ne putem aștepta de la ele. Adesea ne așteptăm să ne justifice ideile pe care deja le avem, sau să ne ofere o cunoaștere nouă fără să ne tulbure înțelegerea, ci amplificând-o în chip semnificativ. Evident, cunoașterea sociologică poate îndeplini ambele așteptări. Dar ea poate totodată (după cum am mai spus) să le pună la îndoială prin refuzul de a trece peste ceea ce este neclar sau ambivalent în viața noastră. Iată de ce poate favoriza o gândire diferită, prin includerea unor aspecte ale vieții care în mod normal sunt puse între paranteze. Pentru noi, acest fapt face din sociologie o disciplină foarte practică, deși nu în sensul în care este invocat acest termen de cei ce caută să facă din viziunea lor despre societate o realitate confortabilă care, după cum am văzut, include prin virtutea de a fi exclusivă.

Așteptările sociale și gândirea sociologică

Tensiunile dintre formele de înțelegere menționate mai sus și așteptările pe care le avem frecvent de la cunoașterea științifică sunt evidente în așteptările noastre față de gândirea sociologică. Mai întâi, ne așteptăm să fie o „știință“. Deși am arătat că practica reală a științei nu se conformează criteriilor științei, ea îmbracă adesea următoarea formă: știința este un ansamblu de practici care pretind, sau ar trebui să pretindă, o superioritate netă și în așa măsură neproblematică asupra altor forme de cunoaștere, încât să poată produce informații fiabile și valide în numele *adevărului*. Dacă luăm acest criteriu ca bază a judecății, sociologii pot fi așezați alături de alți experți care ne pot spune ce probleme avem și cum trebuie să procedăm cu ele.

Această așteptare a luat naștere din credința în „scientism", care, după cum se exprimă Jürgen Habermas, este „convingerea că nu mai putem înțelege știința ca o formă posibilă de cunoaștere, ci trebuie mai degrabă să identificăm cunoașterea cu știința". Sociologia este apoi privită ca ansamblul de instrucțiuni ale unui set de soluții practice, cuprinse în manuale ce conțin informații garantate despre cum să avem succes în viață, unde măsura succesului e dată de felul în care ajungem să obținem ce vrem și în care putem sări sau ocoli orice ne-ar putea sta în cale. În spatele acestei perspective stă credința că libertatea decurge din abilitatea de a controla situațiile și de a le subordona scopurilor noastre. Promisiunea cunoașterii e deci considerată a fi capacitatea de a ne spune, în afara oricărei îndoieli, ce se va întâmpla, ceea ce ne va permite să acționăm liber și rațional în urmărirea țelurilor noastre. Înarmați cu această cunoaștere, nu vom face decât acele mișcări care ne vor aduce garantat rezultatele dorite.

Faptul că cineva are controlul asupra unei situații înseamnă că-i ademenește, forțează sau determină, într-un fel sau altul, pe ceilalți – care sunt întotdeauna parte a condițiilor sociale – să se comporte într-un mod care-l ajută să obțină ceea ce dorește. De regulă, controlul asupra unei situații nu poate însemna decât controlul asupra altor oameni. Astfel de așteptări se traduc în convingerea că arta de a trăi implică felul în care putem deopotrivă să ne câștigăm prieteni și să controlăm oamenii. În pofida faptului că aceste obiective sunt într-o evidentă tensiune, sociologia își poate vedea serviciile înrolate în efortul de a crea ordine și de a elimina haosul din situațiile sociale. După cum am observat în capitolele anterioare, aceasta este o marcă distinctivă a epocii moderne. Se poate aștepta ca, prin explorarea speranțelor, dorințelor, visurilor și motivațiilor ce determină acțiunea umană, sociologii să ofere informații asupra felului în care trebuie ordonate lucrurile astfel încât să provoace tipul de comportament pe care se cuvine să-l manifeste oamenii. Asta presupune eliminarea oricărui comportament pe care modelul desemnat de ordine îl consideră

nepotrivit. De exemplu, managerii centrelor de apeluri telefonice și managerii fabricilor se pot folosi de ajutorul sociologilor pentru a ameliora productivitatea angajaților; comandanții de armate le pot cere să întreprindă analize și studii observaționale care să favorizeze o mai mare disciplină în rândul efectivelor sau să dezvăluie informații privitoare la obiectivele dușmane; forțele de poliție pot solicita soluții pentru dispersarea mulțimilor și pentru desfășurarea unor metode de supraveghere eficiente; marile magazine își pot trimite supraveghetorii la cursuri menite să-i ajute să detecteze și să reducă furturile; companiile pot solicita expertiza necesară pentru a seduce potențialii clienți să le cumpere produsele; iar conducătorii de campanii electorale ar putea dori să știe care sunt cele mai bune metode pentru a-i face pe politicieni mai populari și a le oferi mai multe șanse de a fi aleși făcându-i să pară „în contact" cu oamenii.

Toate aceste cerințe vorbesc despre același lucru: sociologii ar trebui să ofere consiliere în privința felului în care pot fi combătute acele aspecte care sunt deja definite ca probleme de anumite grupuri, astfel încât explicațiile sau soluțiile alternative să fie ignorate sau socotite „irelevante". Un rezultat ar putea fi reducerea libertății anumitor oameni, astfel încât opțiunile să le fie limitate, iar comportamentul, controlat potrivit dorințelor celor care plătesc studiul. În acest caz, sunt solicitate cunoștințe privitoare la cum pot fi transformați oamenii respectivi din *subiecți* ai propriilor lor acțiuni în *obiecte* ale intervenției sau manipulării. Înțelegerea în sensul relațiilor dintre persoană și mediul în care se află este atunci subordonată dorințelor și percepțiilor celor care urmăresc controlul de la bun început. Probabil că orice devieri ulterioare de la aceste așteptări vor solicita forme și mai complete de control, mai degrabă decât să pună la îndoială încercarea în sine. Într-adevăr, punerea sub semnul întrebării poate fi considerată o atitudine prea laxă, un adevărat lux în fața unor „necesități" contextuale.

Aceste așteptări echivalează cu cerința ca gândirea sociologică să producă rețete pentru controlul interacțiunilor umane. Se poate

observa aici dorința de dobândi controlul asupra obiectelor de studiu. După cum am văzut în cazul interacțiunilor dintre cultură și natură, aceasta este o dorință cu o istorie îndelungată, în care natura trebuia să devină obiect al intervenției, astfel încât să se subordoneze voinței și scopurilor celor care urmăresc să utilizeze resursele pentru mai buna satisfacere a propriilor nevoi. A apărut atunci un limbaj purificat de intenții și încărcat de termeni tehnici aparent străini de orice sentimente, un limbaj prin intermediul căruia obiectele intervenției puteau fi descrise ca fiind supuse acțiunilor, fără să le pună la îndoială sau să dea naștere la vreo reacție. Ele erau lipsite de relația pe care o puteau avea cu un echilibru de ansamblu și, astfel compartimentate, puteau fi supuse manipulării menite să îndeplinească anumite obiective. Astfel descrisă, lumea naturală era concepută ca „deschisă tuturor": un teritoriu virgin, așteptând să fie parcelat și transformat într-un plan expres conceput pentru a se conforma mai bine locuirii omenești. Problema echilibrului nu s-a pus deloc până când nu s-a recunoscut că teritoriul e aproape epuizat și că intervențiile au dus la dispariția de specii și habitaturi vitale. Între timp, își aștepta momentul o întreagă istorie despre surse alternative de energie și practici disponibile, dar subordonate urmăririi anumitor scopuri.

Lumea socială poate fi explorată având în minte acest scop. Ea poate fi studiată în așa fel încât *anumite* ființe umane să-i confere forma pe care o doresc, putând apărea atunci o cunoaștere care nu numai că explică, dar și justifică acest proces. Realitatea poate fi astfel privită drept ceva care se opune activității orientate către scopuri. Și mai multă cunoaștere poate fi atunci desfășurată sau mobilizată spre a arăta cum poate fi frântă această rezistență. În același timp, orice îndoială exprimată față de acest proces poate fi socotită o punere la îndoială a cuceririi pe care o reprezintă emanciparea umanității de constrângeri și aparenta sporire, ca să spunem așa, a libertății colective. Evident că în anumite domenii de activitate rezultatul poate fi chiar acesta, însă presupusa neutralitate a acestui model de cunoaștere este lipsită chiar de problemele care

dau scop şi semnificaţie vieţii omeneşti, anume dimensiunile etice şi morale ale existenţei noastre.

Sociologia: strategii care apar din umbră

Orice disciplină care caută legitimare într-un astfel de context trebuie să anticipeze acest model de producere a cunoaşterii. Orice fel de cunoaştere care aspiră să obţină recunoaştere publică printr-o poziţie în lumea academică şi o parte din resursele publice trebuie să demonstreze că poate oferi un model la fel de folositor. Vedem astfel că, deşi rolul de arhitecţi sau de constructori ai ordinii sociale nici nu le-a trecut prin minte primilor sociologi (unora le-a trecut), singurul lucru pe care-l voiau fiind să înţeleagă mai bine condiţia umană, când au urmărit să edifice disciplina sociologiei cu greu au putut evita concepţiile dominante privitoare la ce este „cunoaşterea adevărată“. Ca urmare, la un moment dat a fost nevoie de o construcţie şi o demonstraţie că viaţa şi activitatea umană pot fi studiate în aceleaşi condiţii. Nu-i de mirare deci că s-au simţit obligaţi să demonstreze că sociologia se poate ridica la un statut care să-i poată asigura recunoaşterea ca activitate legitimă în termenii exprimaţi mai înainte.

În cadrul instituţiilor unde se ducea lupta pentru recunoaşterea ca disciplină, discursul sociologic a luat o formă particulară, efortul de a face sociologia să se acorde cu discursul scientist devenind un punct de mândrie printre preocupările participanţilor. Între acestea putem discerne strategii care reprezentau o interpretare şi un răspuns ulterior la aceste cerinţe. Nu vrem să sugerăm că ele dau socoteală complet de diversitatea perspectivelor sociologice actuale. Afirmăm totuşi că elemente ale tuturor s-au reunit pentru a determina şi a da o formă dinamicii sociologiei aşa cum este ea constituită în prezent şi aşteptărilor pe care le au oamenii faţă de cunoştinţele ei.

Prima noastră strategie priveşte *reproducerea* activităţii ştiinţifice aşa cum este ea stabilită de aceste aşteptări dominante. Gânditorul nostru de căpătâi în această direcţie este unul a cărui moştenire

intelectuală e încă prețuită, nu numai datorită amplorii și profunzimii aspectelor de care s-a interesat, ci și relației dintre scrierile sale și contextul social în care se găsea. Emile Durkheim căuta nici mai mult, nici mai puțin decât o bază pentru sociologie într-un ansamblu unitar de discipline sociologice menite să ofere un fundament rațional, sistematic și empiric pentru religia civilă a societății. El a urmat aici un model al științei caracterizat mai întâi de toate prin capacitatea de a-și trata obiectul studiului ca strict separat de subiectul care studiază. Astfel, subiectul se uită la un obiect „din afară", acesta putând fi observat și descris într-un limbaj neutru și detașat. Din acest punct de vedere, disciplinele științifice nu se disting prin metodă, ci prin faptul că acordă atenție unor domenii diferite ale realității. Lumea este astfel împărțită în parcele, fiecare fiind cercetată de o disciplină științifică ce trasează granițe în jurul obiectului investigației sale. Cercetătorii folosesc același fel de instrumente și stăpânesc același fel de aptitudini tehnice, fiind angajați într-o activitate supusă acelorași reguli metodologice și acelorași coduri de comportament. Lucrurile sunt separate de activitățile lor și nu așteaptă decât să fie observate, descrise și explicate dintr-o asemenea privire științifică. Disciplinele științifice nu sunt demarcate decât de diviziunea teritoriilor de investigație, fiecare ocupându-se de propriul ei „ansamblu de lucruri".

Potrivit acestui model, sociologia este ca un explorator al mărilor îndepărtate, căutând să descopere un teritoriu asupra căruia nimeni n-a pretins încă suveranitatea. Durkheim l-a găsit în *faptele sociale*. Acestea sunt fenomene colective, ireductibile la individ. În calitate de convingeri și modele de comportament împărtășite, ele pot fi tratate ca lucruri de studiat într-un mod obiectiv și detașat. Aceste lucruri le apar indivizilor ca o realitate dură, încăpățânată și independentă de voința lor. Ele nu trebuie să fie în chip necesar recunoscute și nici nu pot fi înlăturate. În această privință, reproduc caracteristicile lumii fizice aproape în același fel în care o masă sau un scaun pot ocupa un loc într-o cameră. A le ignora ar fi ca și cum am presupune că cineva poate ignora gravitația.

În acest sens, a încălca o normă socială poate duce la sancțiuni punitive, ca o reamintire a faptului că nu se poate încălca ceea ce nimeni nu poate schimba.

Prin urmare, putem spune că faptele sociale, deși evident nu există fără ființele umane, nu rezidă *înlăuntrul* acestora ca indivizi, ci *în afara* lor. Împreună cu natura și cu legile ei inviolabile, ele constituie o parte vitală a mediului obiectiv al fiecărei ființe umane. N-ar avea nici un sens să căutăm să aflăm ceva despre aceste fapte sociale întrebându-i pur și simplu pe cei supuși influenței lor. Informațiile ar fi vagi, parțiale și înșelătoare. În schimb, ei pot fi întrebați despre reacțiile pe care le au față de mediu, spre a urmări în ce fel schimbările de situație pot îmbunătăți comportamentul sau pot fi revelatoare pentru forțele ce rezidă în mediul însuși.

După cum admitea Durkheim, faptele sociale diferă de faptele din natură într-o privință foarte importantă. Legătura dintre încălcarea unei legi a naturii și răul produs prin această încălcare este automată, nefiind introdusă de oameni sau de altcineva. Legătura dintre încălcarea unei norme sociale și suferințele celor care o încalcă este, dimpotrivă, „făcută de om". Anumite comportamente sunt pedepsite în virtutea faptului că le condamnă societatea, nu fiindcă comportamentul în sine îi provoacă rău celui care-l susține (astfel, furtul nu-i face rău hoțului, dimpotrivă, îi poate fi benefic; dacă hoțul are de suferit ca urmare a acțiunii sale este numai pentru că sentimentele sociale militează împotriva furtului). Totuși, această diferență nu afectează caracteristica ce face ca normele sociale să se prezinte „ca lucruri" și nici posibilitatea studierii lor obiective. Asemenea fapte sociale care se prezintă „ca lucruri", și nu stările mintale sau emoțiile indivizilor (cele avid studiate de psihologi), oferă o explicație originală a comportamentului uman. Dorind să descrie corect și să explice comportamentul uman, sociologul este astfel îndreptățit (și îndemnat) să ocolească psihicul, intențiile și semnificațiile personale individuale, pe care numai indivizii înșiși le pot descrie, și să se concentreze în schimb asupra studiului fenomenelor care pot fi observate din exterior

și care vor apărea, cel mai probabil, la fel oricărui observator care le studiază.

O strategie foarte diferită este aceea de a urmări obținerea unui statut științific fără a reproduce practicile corespunzătoare. Acest demers poate fi numit *reflecție* și *modificare*. Asociat în principal cu lucrările lui Max Weber, el respinge ideea că sociologia ar trebui să imite generos practicile științelor fizice. În schimb, propune ca practica sociologică, fără să-și piardă precizia care se așteaptă de la cunoașterea științifică, să fie la fel de diferită de cea a științelor naturii pe cât este realitatea umană investigată de sociologie de lumea studiată de științele naturii. Aceasta este realitatea care ar trebui să ghideze sociologia, care, ca disciplină, ar trebui să fie sensibilă la schimbările ce au loc în societate ca întreg.

Realitatea umană este diferită de lumea naturală pentru că acțiunile omenești au semnificație. Oamenii au motive și acționează pentru a-și îndeplini obiectivele pe care și le stabilesc, iar aceste obiective le explică acțiunile. Iată de ce, spre deosebire de mișcările spațiale ale corpurilor fizice, acțiunile omenești trebuie mai degrabă înțelese decât explicate. Mai exact, a explica acțiunile omenești înseamnă a le înțelege, în sensul de a percepe semnificațiile investite în ele de actori. Faptul că acțiunile omenești au semnificație este fundamentul *hermeneuticii*, care se referă la teoria și practica „recuperării înțelesului“ încorporat în texte literare, picturi sau orice alt produs al spiritului creator omenesc. Spre a le înțelege semnificația, interpreții textului trebuie să se pună ei înșiși în „locul“ autorului, adică să vadă textul cu ochii autorului și să gândească gândurile autorului. Abia după aceea trebuie să facă legătura între acțiunile autorului și situația istorică în care se află ei înșiși.

Cercul hermeneutic – de la particularitatea experiențelor autorului și scrierilor sale la contextul istoric general în care a scris – nu depinde de o metodă uniformă pe care orice persoană o poate aplica cu același succes, ci de talentul interpretului. Dacă interpreții propun interpretări foarte diferite, o propunere dintre cele aflate

în competiție poate fi aleasă pentru că e mai bogată, mai intuitivă, mai profundă, mai plăcută din punct de vedere estetic sau mai satisfăcătoare în general decât celelalte. Evident, această cunoaștere nu poate dobândi certitudinea asociată dorinței de a modela ordinea, în numele unei puteri care pretinde rețete neambigue. În pofida acestor diferențe, Weber susținea totuși că sociologia poate ajunge la o bază „științifică".

Nu toate acțiunile omenești pot fi interpretate în acest fel. După cum am văzut, multe dintre activitățile noastre sunt fie tradiționale, fie afective, în sensul că sunt ghidate de obiceiuri sau emoții. În ambele cazuri, acțiunea este *nereflexivă*. De exemplu, atunci când acționăm din mânie sau din obicei, nici nu ne plănuim acțiunile, nici nu urmărim anumite scopuri. Acțiunile tradiționale sau afective sunt determinate de factori aflați în afara controlului nostru direct și pot fi înțelese cel mai bine atunci când le este evidențiată cauza. Ceea ce pretinde mai degrabă o înțelegere a semnificației decât o explicație cauzală sunt acțiunile *raționale*, pentru că acestea sunt calculate, controlate și orientate către scopuri conștient avute în vedere (acțiuni „în vederea a"). Astfel, în timp ce tradițiile sunt diverse iar emoțiile sunt profund personale și idiosincratice, motivele pentru care raportăm scopurile la mijloacele pe care le alegem spre a le îndeplini sunt comune tuturor ființelor omenești. Astfel, putem smulge un înțeles din acțiunile observate nu ghicind ce se petrecea în capul actorilor, ci asociind acțiunii un motiv care are sens și face acțiunea inteligibilă.

Weber susținea astfel că o minte rațională se poate recunoaște pe sine într-o altă minte rațională. Mai mult, că atâta timp cât acțiunile studiate sunt raționale, în sensul că sunt calculate și orientate către un scop, ele pot fi înțelese rațional prin postularea unei semnificații, nu a unei cauze. Prin urmare, cunoașterea sociologică are un avantaj clar asupra celei științifice prin aceea că poate nu numai să-și descrie, ci și să-și înțeleagă obiectele. Oricât de profund ar fi explorată lumea descrisă de știință, ea rămâne fără semnificație,

în timp ce sociologia recuperează sensul realității în procesul descoperirilor sale.

Există și o a treia strategie, care nu este nici reproducere, nici reflecție și modificare, ci poate fi caracterizată drept *demonstrație prin efect*. Scopul este în acest caz de a arăta că sociologia are aplicații practice directe și eficiente, și el a fost urmărit de pionierii sociologiei din Statele Unite. De ce? Pentru că SUA sunt o țară recunoscută pentru înclinația ei spre gândirea pragmatică și pentru considerarea succesului practic drept criteriu suprem al valorii și, în final, al adevărului. După cum se exprima filozoful William James, inițiator al pragmatismului, „este destul de evident că obligația noastră de a recunoaște adevărul, departe de a fi necondiționată, este teribil de condiționată". Cu astfel de argumente în minte, cercetarea sociologică poate oferi o cunoaștere ale cărei rezultate pot fi judecate de cei ce urmăresc diferite scopuri. În acest fel, ea poate fi folosită pentru a „manipula" realitatea și a o modifica astfel încât să fie în acord cu anumite necesități și intenții, oricare ar fi acestea și oricum ar fi fost definite și selectate.

De la bun început se vede că această strategie conferă sociologiei o latură practică în misiunea sa de diagnoză socială. Intuițiile sale s-au precizat prin studiul unor probleme sociale recunoscute, precum creșterea criminalității, delincvența juvenilă și comportamentul bandelor de tineri, alcoolismul, prostituția, slăbirea legăturilor familiale și așa mai departe. Sociologia își întemeiază astfel pariul de recunoaștere socială pe promisiunea de a asista administrarea proceselor sociale. Ea se plasează astfel în slujba construcției și menținerii ordinii sociale și se consideră că împărtășește preocupările administratorilor sociali, a căror sarcină este să controleze comportamentul uman. Serviciile sociologilor pot fi astfel folosite pentru a dezamorsa antagonismele și a preveni conflictele în fabrici și în mine, pentru a ușura adaptarea tinerilor soldați în unități armate combatante, pentru a promova noi produse comerciale, pentru a reabilita foști delincvenți și pentru a crește eficiența sistemului de asistență socială.

Această strategie se apropie cel mai mult de formula filozofului Francis Bacon „a îngenunchea natura prin supunere“. Se petrece aici un amestec al adevărului cu utilitatea, al informației cu controlul și al cunoașterii cu puterea. Suntem de asemenea martori ai judecării cunoașterii sociologice potrivit beneficiilor practice pe care le poate aduce managementului ordinii sociale. Ne găsim astfel încă o dată confruntați cu ideea că sociologia oferă soluții pentru probleme care sunt percepute și exprimate de tehnicienii ordinii. Societatea poate fi astfel privită, de la nivel înalt, ca un obiect de manipulat ce constă dintr-un material rezistent, ale cărui calități interne trebuie cunoscute mai bine spre a-l face mai pliabil și mai receptiv față de forma finală dorită.

Tensiunile din cadrul acestor așteptări legate de cunoașterea sociologică se întorc mereu asupra ei într-o formă ce caută să-i pună statutul la îndoială. Acest lucru nu e surprinzător, în măsura în care reunirea intereselor sociologice și a celor manageriale rămâne centrală pentru cei care concep relațiile omenești într-o formă instrumentală. Se consideră atunci că justificarea cunoașterii constă în felul în care se aplică unor interese îngust definite. Totuși, potrivit criticilor aduse pionierilor sociologiei americane, dacă o disciplină își definește succesul din perspectiva slujirii intereselor celor puternici, înseamnă, de la sine, că disciplina ignoră orice valori alternative și totodată că-și stabilește limitele investigațiilor într-un cadru extrem de strâmt. Este înlăturată astfel din start înțelegerea unor potențiale viziuni alternative privitoare la relațiile sociale, precum și posibilitățile de schimbare aflate în cadrul tuturor aranjamentelor contemporane.

Criticii celei de-a treia strategii au evidențiat că aceasta e părtinitoare și sprijină activ asimetria puterii sociale. La urma urmei, nu oricine poate folosi o cunoaștere concepută dintr-o perspectivă managerială, în măsura în care aplicarea sa pretinde resurse pe care numai managerii le stăpânesc și le pot desfășura. Prin urmare, sociologia sporește controlul celor care dețin deja controlul și ridică și mai mult pragul în favoarea celor care se bucură deja de o poziție

avantajoasă. Sunt slujite astfel cauzele inegalității, neînțelegerii și injustiției sociale.

Din cauza motivelor enumerate, sociologia atrage controverse. Ea devine o țintă a celor care atacă ambivalența din societate, iar lucrările sale sunt supuse unor presiuni pe care-i e peste putință să le concilieze. Ceea ce pretinde una dintre părți de la sociologie poate fi considerat de cealaltă parte abominabil, putând-o determina să opună rezistență. Prin urmare, practica sa va fi cu necesitate determinată de așteptări aflate în conflict, oricare ar fi rigoarea evidentă a metodologiei, a metodelor sale și oricât de rafinate i-ar fi intuițiile teoretice. Ulterior ea poate cădea victimă unor conflicte sociale reale ce fac parte din tensiunile, ambivalența și contradicțiile din cadrul societății în ansamblu. Relevând probleme sociale prin cercetări sistematice, sociologia poate constata că este utilizată ca o țintă convenabilă ce deplasează nevoia de dezbatere și de acțiuni serioase. Să ne întoarcem totuși privirea către societatea însăși, pentru a căuta să înțelegem această stare de lucruri.

Tensiuni sociale, forme de viață și ținte sociologice

Putem privi această stare de lucruri ca un rezultat al proiectului de *raționalizare* inerent societății moderne, raționalitatea apărând ca un cuțit cu două tăișuri. Pe de o parte, ea este evident de ajutor în procesul obținerii unui control sporit asupra acțiunilor. După cum am văzut, calculul rațional determină acțiunile într-o manieră ce se potrivește mai bine anumitor scopuri și astfel le crește eficiența potrivit anumitor criterii. În ansamblu, se pare că este mai probabil ca indivizii raționali să-și atingă scopurile, prin comparație cu cei care nu-și plănuiesc, calculează și monitorizează acțiunile. Pusă în slujba individului, raționalitatea poate lărgi domeniul libertății individuale. Mai există însă și un alt aspect al raționalității. Odată aplicată mediului acțiunii individuale – organizării societății în ansamblu –, analiza rațională poate servi la limitarea

opțiunilor sau la diminuarea gamei de mijloace din care indivizii pot alege spre a-și urmări scopurile. Prin urmare, raționalitatea poate limita libertatea individuală. Sociologia reflectă această tensiune, oferind însă în același timp mijloacele prin care aceste efecte pot fi mai bine înțelese, iar problemele pe care le provoacă în societatea modernă, mai eficient abordate. Așa cum scria Marshall McLuhan privitor la noile tehnologii, dacă înțelegem felul în care ne transformă viața, „le putem anticipa și controla; dacă însă ne continuăm transa subliminală autoindusă, vom fi sclavii lor".

Date fiind aceste presiuni, și în pofida rigorilor lor metodologice evidente, și Weber, și Durkheim și-au manifestat preocuparea pentru libertate. Durkheim a criticat utilitarismul, determinat de calcule menite să maximizeze rezultatele unor actori individuali. Cum ar putea acesta oferi o bază socială pentru fericirea și mulțumirea individuală? se întreba el. Și Weber era preocupat de aceste valori centrale pentru condiția umană, dar găsea că sunt tot mai mult supuse calculului și raționalității instrumentale. De asemenea, Robert Park, unul dintre pionierii sociologiei din Statele Unite, a scris despre felul în care noi forme de comunicare au creat asociații care nu numai că au intensificat competiția dintre oameni, dar au adus cu ele și potențialul unei înțelegeri sporite.

Și astăzi se fac auzite aceleași preocupări. Auzim astfel că încrederea este fundamentală pentru relațiile umane, dar e adesea subminată de calculele unor afaceri globale ce stăpânesc puteri și bogății echivalente cu cele ale unor națiuni, fără a fi însă în chip democratic răspunzătoare de utilizarea lor. Pentru aceste afaceri globale, orice rezistență la dominația asupra modurilor de viață poate reprezenta un simplu impediment în calea realizării obiectivelor lor globale. Auzim de asemenea despre valorile comunitare și importanța lor pentru solidaritatea socială. Totuși, după cum am văzut în călătoria noastră, aceasta se traduce adesea într-o atitudine defensivă îndreptată împotriva „celuilalt". După cum observa Richard Sennett, „zidurile împotriva unei ordini economice ostile" devin cel mai important aspect al arhitecturii comunitare. Ca urmare,

spre a-l parafraza pe Paul Virilio, politica se asociază cu o eliberare de frică, în timp ce securitatea socială se asociază cu dreptul de a consuma.

Ceea ce se observă aici este desfășurarea de resurse pentru realizarea unor scopuri particulare și acțiunea creatoare de granițe, ca răspunsuri la condițiile sociale. La rândul lor, acestea sunt determinate de cunoștințe ce reprezintă viziuni care conțin interpretări ale lumii. În acest sens, cunoașterea nu reflectă pur și simplu lucrurile așa cum sunt în sine, după cum se crede adesea. În loc de asta, ea cerne, ordonează și compartimentează în containere care iau forma categoriilor, claselor și tipurilor. Cu cât avem mai multă cunoaștere, cu atât vedem mai multe lucruri și cu atât discernem în lume mai multe lucruri diferite. De exemplu, studiul picturii ne face să vedem într-un tablou nu roșu, ci diferite forme ale acestuia, precum roșu de Adrianopol, roșu încins, roșu de spânz, roșu indian, roșu japonez, carmin, purpuriu, stacojiu, roșu cardinal, roșu sângeriu, vermilion, damasc, roșu de Napoli, roșu de Pompei, roșu persan și așa mai departe. Diferența dintre un ochi antrenat și unul neantrenat se manifestă în puterea de a discerne și explora metodic.

În orice domeniu, a dobândi cunoștințe înseamnă a învăța cum să faci noi distincții. În acest proces, uniformul devine discontinuu, distincțiile sunt mai specifice, iar clasele mai cuprinzătoare sunt împărțite în clase mai mici, astfel încât interpretarea experienței să fie mai bogată și mai detaliată. Auzim adesea că educația poate fi măsurată prin bogăția vocabularului folosit în distincții și descrieri. Un lucru poate fi apreciat ca „plăcut“, însă descrierea poate fi dezvoltată – agreabil, savuros, prielnic, potrivit, de bun gust, sau „impecabil“. Limba nu intervine însă în viață „din afară“, pentru a raporta experiențe și evenimente care au avut deja loc. Limba este în viață și o reflectă de la bun început. În cuvintele lui Pierre Bourdieu, „utilizările sociale ale limbii își datorează valoarea specific socială faptului că tind să fie organizate în sisteme

de diferențe“, iar acestea, la rândul lor, reproduc „sistemul de diferențe sociale“.

Putem deduce de aici că limba este o *formă de viață* și fiecare limbă – engleză, chineză, portugheză, limba clasei muncitoare și cea a clasei de mijloc, limba „prețioasă“, argoul interlop, jargonul adolescenților, limbajul criticilor de artă, al marinarilor, al fizicienilor nucleari, al medicilor sau al minerilor – este o formă de viață. Fiecare își alcătuiește o hartă a lumii și un cod de comportament. În interiorul fiecărei forme de viață, harta și codul se împletesc. Putem să ni le închipuim distincte, însă în practică nu le putem separa. Distincțiile făcute între denumirile lucrurilor reflectă percepția pe care o avem asupra diferenței dintre calitățile lor. În același timp, recunoașterea diferențelor în privința calității reflectă discriminarea pe care o facem când acționăm în vederea lor, ca și așteptările din care decurg acțiunile noastre. Să ne amintim o observație făcută anterior: a înțelege înseamnă a ști ce e de făcut mai departe, iar dacă știm ce e de făcut mai departe, înseamnă că am înțeles. Exact această suprapunere, armonia dintre cele două – felul în care acționăm și felul în care privim lumea – ne fac să presupunem că diferențele sunt în lucrurile însele.

Diferențierile folosite de obicei în slujba înțelegerii cotidiene sunt însoțite de confort și certitudine. După cum am notat, această formă de înțelegere este bogată, iar sociologii au explorat-o dând dovadă de intuiții extraordinare și făcând manifest ceea ce în cadrul procesului era latent. Într-un anumit grad, în cursul normal al evenimentelor, practica însăși trebuie să fie indiferentă la condițiile sale de posibilitate. Altfel, cum am putea acționa dacă ne-am petrece tot timpul gândindu-ne la acțiunile noastre și la relația lor cu condițiile din care facem parte? Am avea aici o rețetă pentru inacțiune și nesiguranță. Totuși, formele de viață care permit acțiunea nu sunt pur și simplu separate una de alta. Înțelegerea sociologică nu înseamnă doar ce să facem mai departe în viață, ci în ce fel se leagă viața noastră de alții, chiar dacă în condiții normale lucrurile nu par să stea așa. Acțiunile se pot baza pe informații

locale, dar au potențialul de a fi transportate și reprezentate astfel încât să traverseze granițele.

Exact asta fac armatele celor care promovează bunuri și servicii în numele consumului. Granițele dintre formele de viață se regăsesc atunci sub tirul imaginilor și posibilităților transmise de diferite mijloace de comunicare, cu efecte variate, după cum am văzut în călătoria noastră ghidată. Formele de înțelegere rezultante nu pot fi interpretate ca venind pur și simplu „din interior“, în sensul adiționării la suma locală de cunoștințe, astfel încât să știm ce e de făcut mai departe într-o formă de viață. Acestea nu sunt doar instanțe ce confirmă noi cunoștințe care pot fi încorporate fără probleme în viață, ci reprezintă interpretări care ne pot solicita să le acordăm recunoaștere într-un fel pe care îl admitem de la sine ca al nostru personal. A înțelege astfel lucrurile înseamnă a ști că distincțiile noastre nu sunt *singurele* care există. Ca atare, nu suntem separați unii de alții de ziduri impenetrabile în interiorul cărora putem face fără probleme inventarul conținutului și al proprietarilor acestuia.

O reacție la această stare de lucruri (după cum am văzut) este recursul la întărirea granițelor, folosind mijloace tot mai ample pentru a ne asigura că zidurile sunt impenetrabile pentru influențele din afară. Cu toate astea, deși formele de viață pot fi ordonate și pot împărtăși modele de acțiune, ele se suprapun adesea unele peste altele și rivalizează pentru anumite domenii din experiența de ansamblu a vieții. Ele sunt, ca să spunem așa, selecții diferite și aranjamente alternative ale acelorași porțiuni din ansamblul lumii și ale acelorași obiecte extrase din rezerva comună. În cursul unei singure zile trecem prin mai multe forme de viață, totuși, oriunde mergem, purtăm cu noi o parte a altor forme de viață. În fiecare formă de viață prin care trecem în cursul vieții împărtășim cunoștințe și coduri de comportament cu diferite grupuri de oameni, fiecare dintre aceștia deținând o combinație a formelor de viață la care participă.

Din aceste motive, nici o formă de viață nu este „pură“ și, după cum a demonstrat istoria de atâtea ori, încercările de purificare duc la rezultate catastrofale. Intrarea noastră în diferite forme de viață nu este totuși un proces pasiv, în sensul că ne răsucim și ne modelăm identitatea și aptitudinile astfel încât să se conformeze unor seturi rigide de reguli. Suntem deopotrivă coautori și actori în viața socială, iar când intrăm în diferite forme de viață, le folosim și le schimbăm deopotrivă, aducând cu noi alte forme de viață. La rândul lor, acestea ne orientează acțiunile și ne determină judecățile și deciziile, dar pot să nu fie potrivite noilor situații. Fiecare intrare este astfel creativă *și* transformațională. Ochiul sociologic se apleacă deci asupra unor întrebări precum: la ce nivele, în ce măsură, din ce motive, utilizând ce resurse și cu ce consecințe?

De aceea apar în mod constant probleme de înțelegere, alături de sentimente de confuzie, de amenințare și posibile blocaje de comunicare, pentru că toate fac parte din condiția umană. A ignora acest lucru în numele fixării ordinii sociale înseamnă a ignora un aspect central al procesului de înțelegere, în care semnificațiile trec printr-o transformare subtilă și în același timp constantă și inevitabilă. Putem spune că procesul comunicării – acțiunea îndreptată către atingerea înțelegerii comune – împiedică orice formă de viață să devină statică. Gândiți-vă numai la vârtejurile dintr-un curent. Fiecare arată ca și cum ar avea o formă constantă și rămâne așa pentru o anumită perioadă de timp. Totuși (după cum știm) nu poate reține nici o moleculă de apă mai mult de câteva secunde, substanța lor rămânând într-o permanentă curgere. În cazul în care ne ispitește gândul că aici e vorba de o slăbiciune a vârtejului și că ar fi mai bine pentru „supraviețuirea“ sa dacă ar fi oprită curgerea râului, să ne aducem aminte că asta ar însemna „moartea“ vârtejului. El nu-și poate menține forma ca identitate separată și de durată decât dacă mereu noi cantități de apă intră și ies din el în mod constant. Să ne aducem aminte de asemenea că apa însăși poartă în sine diferite ingrediente!

Formele de viață, precum vârtejurile, rămân vii tocmai pentru că sunt flexibile, în permanentă curgere și capabile să absoarbă materiale noi și să elimine ceea ce nu mai e socotit folositor. Asta înseamnă însă că formele de viață ar muri dacă ar fi închise, statice și ar respinge schimbarea. Ele n-ar supraviețui codificării ultime și acelei precizii care stă în spatele încercărilor de codificare. Cu alte cuvinte, limbile și cunoașterea în general au nevoie de ambivalență pentru a rămâne vii, pentru a reține coeziunea, pentru a fi de folos. În pofida acestui fapt, aceeași ambivalență nu poate fi privită de puterile preocupate să ordoneze realitatea decât ca un obstacol în calea obiectivelor lor. Tendința lor este de a căuta să înghețe vârtejul, să blocheze orice intrare nedorită în cunoașterea pe care o controlează și să încerce să sigileze „forma de viață" asupra căreia doresc să-și asigure monopolul.

Preocupările pentru ordine bazate pe concepții limitate despre viața socială duc la căutarea cunoașterii neambigue. Se așteaptă ca această cunoaștere să fie exhaustivă și finală și să servească astfel drept justificare pentru acțiuni ulterioare. Aluziile la neutralitatea sa îi pot ușura, pe cei care aplică această cunoaștere, de povara judecății, însă promisiunea acestor idealuri nu poate fi împlinită, pentru că efectele vor fi vizibile tuturor. A dori controlul complet asupra unei situații înseamnă a dori o hartă extrem de clară, în care înțelesul este purificat de ambiguitate și toate legăturile sunt constrângătoare pentru toți cei care constituie forma de viață. Asupra unui anumit domeniu vor interveni diferite strategii, potrivit implicării oamenilor în ordinea lucrurilor. Pe de o parte, oamenii se pot supune, în virtutea unor practici care rămân în afara îndoielii. Aceasta permite (după cum am sugerat) o dispoziție ce determină acțiunile din viața de fiecare zi. Pe de altă parte, cei neobișnuiți cu modurile de gândire acceptate, care intră în aceste relații purtând alte forme de viață, pot de la sine să le pună la îndoială și să le submineze. În cadrul acestui proces se pot examina pe ei înșiși, dar acțiunile lor pot să aibă și ele un efect de transformare asupra formei de viață înseși.

Eforturile rezultante de a menține dreapta credință și de a preveni sau elimina erezia au ca obiectiv controlul asupra interpretării. Puterea respectivă vizează să câștige dreptul exclusiv de a decide care dintre interpretările posibile se cuvine să fie aleasă și impusă ca adevărată. A urmări monopolul puterii înseamnă a-i distribui pe cei care propun alternative în rolul de disidenți, acțiunea fiind însoțită de o intoleranță care poate lua forma persecuțiilor. Din acest punct de vedere, orice disciplină care urmărește altceva decât producerea de cunoștințe aservite scopurilor controlului va deveni țintă a atacurilor venite din partea celor care se simt legați de ordinea dată a lucrurilor.

Sociologie și libertate

Sociologia produce un sens al înțelegerii pe care îl putem numi interpretativ-relațional și care nu se mulțumește să vadă lucrurile în izolare, pentru că viața socială nu este așa. Din această cauză, ea nu e pe potriva cerințelor de „închidere", pentru că nu este și nu poate fi închisă ermetic față de influențe din afară. Sociologia este un comentariu cuprinzător asupra experiențelor ce se petrec în relațiile sociale și este o interpretare a acestor experiențe în relație cu ceilalți și cu condițiile sociale în care se află oamenii. Nu vrem să sugerăm aici că sociologia posedă un monopol al înțelepciunii în raport cu aceste experiențe – chiar dacă fără îndoială le îmbogățește, ajutându-ne să ne înțelegem mai bine prin intermediul și cu ajutorul altora. Dacă nu face altceva, sociologia ne lărgește măcar orizontul înțelegerii, pentru că nu se mulțumește cu exclusivitatea și completitudinea unei singure interpretări. De asemenea, evidențiază costurile încercărilor de a institui o asemenea situație.

Suntem departe de a sugera că sociologia nu e „practică". Prin lărgirea domeniului înțelegerii, ea este capabilă să aducă în atenție lucruri care altminteri ar trece neremarcate în cursul normal al evenimentelor. Acestea includ o pluralitate de experiențe și forme

de viață, precum și de feluri în care se manifestă și își desfășoară fiecare propriile forme de înțelegere, demonstrând în același timp că nici una nu poate fi o unitate de sine stătătoare și autosuficientă. Simplu spus, suntem cu toții legați unii de alții, chiar dacă în feluri diferite. Aceasta este provocarea adresată gândirii sociologice, pentru că ea nu se opune, ci facilitează cursul și schimbul de experiențe.

Pentru unii, asta înseamnă că sociologia contribuie la ambivalență, pentru că nu se alătură celor care caută să „înghețe fluxul“ în urmărirea unor scopuri limitate. Din această perspectivă, ea poate fi privită ca parte a problemei, nu ca soluție. Totuși, dacă o societate dorește cu adevărat să învețe, ea va conferi îndreptățire unei forme de înțelegere care ne echipează mai bine pentru confruntarea cu viitorul. Marele serviciu pe care sociologia e pregătită să-l ofere vieții și conviețuirii oamenilor este promovarea înțelegerii și toleranței reciproce înțelese drept condiții fundamentale ale libertății comune. Datorită formei de înțelegere pe care o desfășoară, gândirea sociologică nu poate decât să promoveze înțelegerea care dă naștere toleranței și toleranța care face înțelegerea cu putință. După cum am sugerat de-a lungul acestei cărți, felul în care privim problemele va influența soluțiile considerate potrivite. Între așteptările pe care le avem de la viitor și experiențele dobândite din trecut și din prezent se întinde un spațiu pe care gândirea sociologică îl poate lumina și din care putem învăța mai multe despre noi înșine, despre ceilalți și despre relațiile dintre aspirațiile noastre, acțiunile noastre și condițiile sociale pe care le creăm și în care locuim. Sociologia este prin urmare centrală pentru strădania de a ne înțelege mai bine pe noi înșine.

Întrebări pentru stimularea reflecției și lecturi suplimentare

Această secțiune intenționează să ofere o structură pentru discuții de seminar, pentru grupuri de lectură sau pentru cei care au citit cartea și doresc să exploreze mai departe problemele pe care le-am ridicat. În acest scop, am oferit o serie de întrebări pentru fiecare capitol, împreună cu sugestii pentru lecturi suplimentare. Acestea nu pot fi decât selective când e vorba despre un domeniu de interes care a generat o cantitate considerabilă de scrieri. La urma urmei, sociologia este o disciplină în creștere și dinamică, ce produce mereu noi studii, ceea ce nu e surprinzător, dat fiind faptul că viața se schimbă în feluri diferite și în timpuri diferite. Cărțile au fost selectate potrivit temelor pe care le acoperă și problemelor pe care le-am examinat în fiecare capitol. Ca urmare, ele nu sunt întotdeauna scrieri ușoare, dar sperăm că se vor dovedi suficient de interesante pentru a îndemna la o gândire mai aprofundată a problemelor sociale centrale.

Nu vă simțiți deprimați abordând aceste texte și nu cedați tentației de a renunța. Cunoașterea sociologică poate părea copleșitoare, veți vedea însă că merită efortul, iar efortul nu e peste puterile voastre. În plus, există publicații sociologice anume create pentru a vă ajuta să pătrundeți în corpul principal al cunoașterii sociologice. Cititul poate fi un exercițiu pasiv, în care cititorul acționează ca un receptor al textului și nu se angajează în critici, analize, comparații și îmbogățiri ale textului cu experiențe și cunoștințe anterioare. De aceea ar trebui să citiți într-un „stil interogativ", adică să vă „angajați" în text și să vă puneți întrebări, având mereu în

minte care este scopul lecturii. Noi v-am oferit întrebările care să vă ajute în acest proces, însă capacitatea voastră interogativă se va dezvolta cu siguranță pe măsură ce veți acumula o cunoaștere tot mai profundă și mai amplă. Nu ne rămâne decât să sperăm că vă veți bucura de continuarea acestei călătorii sociologice.

Introducere
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. Credeți că poate exista o știință a simțului comun și/sau o perspectivă a simțului comun asupra științei?
2. Dacă vi s-ar cere să definiți disciplina sociologiei în maximum două propoziții, ce ați spune și de ce?
3. Care sunt beneficiile și capcanele asociate procesului de „defamiliarizare"?
4. Este simțul comun într-adevăr comun?

Lecturi suplimentare

Berger, P.L. și Kellner, H. (1982) *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation* (Harmondsworth: Penguin). Această carte, ce urmează cărții *Invitation to Sociology*, examinează teme precum libertatea și „științificizarea" vieții sociale.

Giddens, A. (2001) *Sociology*, ediția a patra (Cambridge: Polity); trad. rom., *Sociologie*, București, ALL, 2000. O perspectivă cuprinzătoare și generală asupra sociologiei.

May, T. (2001) *Social Research: Issues, Methods and Process*, ediția a treia (Buckingham: Open University Press). Pentru că noi nu am examinat metodele de cercetare, această carte oferă un tur de orizont al metodelor și perspectivelor folosite în cercetarea socială, pentru cei interesați de aceste domenii de activitate.

Mills, C.W. (1970) *The Sociological Imagination* (Harmondsworth: Penguin; ediția întâi, 1959); trad. rom. *Imaginația sociologică*, București, Editura politică, 1975. Deși pare depășită, rămâne totuși o lucrare clasică a sociologiei, iar ultimul capitol anticipează tema „ambivalenței".

Capitolul 1
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. Care sunt scopurile pe care le aveți în viață și la ce mijloace puteți avea acces spre a le îndeplini?

2. Ce grupuri de referință aveți și care sunt relațiile dintre acțiunile dumneavoastră și așteptările acestora?
3. Cum înțelegeți relația dintre libertate și dependență?
4. Care considerați că sunt relațiile dintre familii, comunități și organizații și cum afectează acestea scopurile pe care ni le propunem și posibilitatea îndeplinirii lor? Considerați toate acestea în relație cu „criteriul relevanței".

Lecturi suplimentare

Bauman, Z. (1988) *Freedom* (Milton Keynes: Open University Press). Studiul se ocupă de problemele pe care le-am abordat în acest capitol.

Griffiths, M. (1995) *Feminisms and the Self: The Web of Identity* (London: Routledge). Ideile despre sine sunt considerate în relație cu apartenența, autenticitatea, politica și autobiografia.

Mead, G.H. (1964) *Selected Writings: George Herbert Mead*, A.J. Reck (ed.) (Chicago: University of Chicago Press). O antologie editată a scrierilor originale ale lui Mead, care merită să fie citite ca atare mai degrabă decât prin intermediul unor surse secundare.

Skeggs, B. (1997) *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable* (London: Sage). Studiu sociologic ce urmărește viața femeilor și lupta lor pentru a-și alcătui o identitate socială.

Capitolul 2
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. Demarcațiile dintre „noi" și „ei" asigură menținerea identității, prin intermediul distincției. Cum se petrece aceasta și cu ce consecințe pentru felul în care îi privim pe ceilalți și pe noi înșine?
2. Există o „coeziune" sau o „legătură comună" pe care o împărtășește umanitatea în ansamblu?
3. Ce practici de segregare și de îndreptățire vedeți în cadrul orașului? Vă considerați beneficiar sau victimă a acestora? De ce?
4. Ce înțelegea Erving Goffman prin „neatenție politicoasă" și cum se manifestă ea?

Lecturi suplimentare

Bourdieu, P. și alții. (1999) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, traducere de P.P. Ferguson și alții (Cambridge: Polity). Studiu bazat pe investigații empirice detaliate, întreprinse pe parcursul câtorva ani, ale problemelor cu care se confruntă oamenii în viața cotidiană.

Frisby, D. și Featherstone, M. (editori) (1997) *Simmel on Culture: Selected Writings* (Thousand Oaks, Calif.: Sage). Simmel a fost un mare sociolog, iar această antologie a lucrărilor sale îi permite cititorului să-și facă o idee despre amploarea și profunzimea intereselor sale.

Goffman, E. (1984) *The Presentation of Self in Everyday Life* (Harmondsworth: Penguin; ediția întâi, 1959); trad. rom., *Viața cotidiană ca spectacol*, București, Comunicare.ro, 2003. Carte vândută în foarte multe exemplare, probabil datorită intuițiilor privitoare la interacțiuni.

Miller, T. și McHoul, A. (1998) *Popular Culture and Everyday Life* (London: Sage). Interesantă perspectivă asupra practicilor cotidiene.

Capitolul 3
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. În ce fel sunt legate comunitățile și identitățile sociale?
2. Ce credeți că înțelegea Raymond Williams prin „ceea ce este remarcabil în legătură cu comunitatea este că ea există dintotdeauna"?
3. Sectele diferă de organizații? Dacă da, în ce fel?
4. V-ați gândit să dați în vileag practicile din acele organizații pe care le considerați neetice? Dacă da, când, de ce și în ce împrejurări?

Lecturi suplimentare

du Gay, P. (2000) *In Praise of Bureaucracy: Weber – Organization – Ethics* (London: Sage). Autorul susține că birocrația poate avea un rol foarte important de jucat într-o societate care dorește o guvernare responsabilă.

Gerth, H. și Mills, C.W. (editori) (1970) *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge and Kegan Paul). Ca și în cazurile lui Simmel și Mead, merită adesea să ne întoarcem la materialele originale pentru a obține cea mai bună perspectivă asupra ideilor sociologilor cei mai importanți.

Jenkins, R. (1996) *Social Identity* (London: Routledge); trad. rom., *Identitatea socială*, București, Univers, 2000. Prezentare foarte utilă a perspectivelor sociologiei și antropologiei asupra identității, împreună cu analizele și interpretările autorului.

Lyon, D. (2001) *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life* (Buckingham: Open University Press). Tot mai multe domenii din viața noastră devin obiectul unei supravegheri de rutină, iar studiul luminează modul în care se petrece acest fapt și discută implicațiile.

Capitolul 4
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. Care sunt diferențele dintre constrângere și alegere?
2. Ce înseamnă că oamenii sunt scopuri în sine, nu mijloace pentru scopurile altora?
3. Legitimarea tradiționalistă joacă un rol important în viața noastră? Vă puteți gândi la câteva exemple și la felul în care se leagă de acțiunile noastre?
4. Există „universuri ale obligației“?

Lecturi suplimentare

Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, Mass.: Polity). Examinare aprofundată a unora dintre temele discutate în acest capitol.

Beauvoir, Simone de (1994) *The Ethics of Ambiguity* (New York: Citadel; publicată inițial în franceză în 1948). Eseu pătrunzător al unei figuri importante a mișcării existențialiste franceze, care examinează opțiunile pe care le avem în fața ambiguității.

Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. și Tipton, S.M. (1996) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (ediție actualizată; Berkeley, Calif.: University of California Press); trad. rom., *Americanii: Individualism și dăruire*, București, Humanitas, 1998. Studiu care a dezlănțuit o amplă dezbatere despre valorile și felurile de viață contemporane.

Sennett, R. (1998) *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (London: W.W. Norton). Carte dedicată schimbărilor politice și economice, precum și efectelor acestora asupra încrederii, integrității și apartenenței.

Capitolul 5
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. Credeți că ideea de dar „pur“ într-o relație socială are vreun sens?
2. Jürgen Habermas a scris despre „colonizarea“ lumii vii de către bani, putere și birocrație. Credeți că aceasta reprezintă o tendință în creștere în societatea contemporană? Dacă da, ce efecte are asupra vieții cotidiene?
3. Există identitate în afara celei transformate în marfă?
4. Este impersonalitatea schimbului fundamentată de relații sociale precum atașamentul emoțional și încrederea? Dacă da, în ce modalități și ce înseamnă asta pentru ideea de „schimb“?

Lecturi suplimentare

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity* (Thousand Oaks, Calif.: Sage). Ulrich Beck caracterizează societatea contemporană prin înclinația de a produce riscuri ce au efecte aspra felului în care ne conducem viața.

Hochschild, A.E. (1983) *The Managed Heart: Commercialization of Human Felling* (Berkeley, Calif.: University of California Press). Titlul spune destule despre conținut, iar cartea e scrisă într-un stil alert.

Jamieson, L. (1998) *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies* (Cambridge: Polity). Este dorința de intimitate o nevoie umană fundamentală? În ce măsură este determinată de condițiile sociale și economice? Acestea sunt câteva dintre principalele întrebări tratate în carte.

Luhman, N. (1998) *Love As Passion: The Codification of Intimacy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press). Pătrunzătoare examinare a iubirii, emoției și atașamentului din perspectiva evoluției lor în cursul istoriei.

Capitolul 6
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. A urmări dobândirea siguranței înseamnă a urmări ceva de neatins?
2. Cum se leagă între ele obiceiurile, postúrile corporale și manierismul? Cum se manifestă în viața cotidiană?
3. Cum sunt reprezentate corpurile în mediile de comunicare populare, de ce și cu ce mijloace?
4. Ideea de sănătate și cea de formă fizică bună diferă din cauza existenței și, respectiv, absenței unei „norme“ pe baza căreia pot fi măsurate?

Lecturi suplimentare

Burkitt, I. (1999) *Bodies of Thought: Embodiment, Identity and Modernity* (Thousand Oaks, Calif.: Sage). Cartea se ocupă de disputele din jurul relației minte–corp și conchide că a avea un corp, a acționa și a gândi despre sine ca persoană sunt lucruri inseparabile.

Delphy, C. și Leonard, D. (1992) *Familiar Exploitation: A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Society* (Cambridge, Mass.: Polity). Analiză comparativă a felului în care se leagă organizarea familiei de muncă, producție și consum.

Foucault, M. (1979) *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, traducere de R. Hurley (Harmondsworth: Penguin); trad. rom., *Istoria sexualității*, Timișoara, Editura de Vest, 1995. Primul dintre studiile asupra

sexualității ale lui M. Foucault este nu numai accesibil, ci îi cere cititorului să examineze credințe obișnuite din perspective diferite.

Nettleton, S. (1995) *The Sociology of Health and Illness* (Cambridge, Mass.: Polity). Prezentare cuprinzătoare a perspectivelor asupra sociologiei medicale.

Capitolul 7
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. Am vorbit despre timpuri „hardware“ și timpuri „software“. Ce am vrut să spunem prin aceasta și ce consecințe au ele pentru felul în care ne ducem viața?
2. Este comunicarea eliberată de limitele impuse de „oameni și obiecte materiale“?
3. Este „amenințarea“ vizată în vecinătatea imediată, deși își are sursa reală mai departe?
4. Care sunt relațiile dintre activitățile menite să rezolve probleme și demarcații?

Lecturi suplimentare

Adam, B. (1995) *Timewatch: The Social Analysis of Time* (Cambridge: Polity). Reprezentantă proeminentă a teoriei sociale a timpului, Barbara Adam examinează modalitățile în care timpul ne determină viața în diferite domenii, de exemplu în domeniul sănătății și al muncii.

Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity* (Cambridge, Mass.: Polity). Examinare a fluidității vieții, pe care am discutat-o aici, în relație cu teme precum munca, timpul și spațiul, comunitatea, emanciparea și individualitatea.

Waters, M. (1995) *Globalization* (London and New York: Routledge). Bună prezentare a acestui concept și a implicațiilor sale pentru viața noastră.

Williams, R. (1989) *Culture* (London: Fontana). Raymond Williams își dedică atenția ideii de cultură și motivelor pentru care a devenit atât de importantă pentru înțelegerea relațiilor sociale, ca și felului în care se leagă aceasta de propria sa poziție „cultural-materialistă“.

Capitolul 8
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. Reprezintă natura mai mult decât un simplu material pe care se mulează cultura?
2. Este controlul genetic al recoltelor un pas înainte în procesul controlului asupra naturii pentru scopurile omenești?

3. La ce se referă termenii „xenofobie“ și „heterofobie“? Dați două exemple din fiecare în viața cotidiană.
4. Care sunt diferențele dintre cetățenie, stat, națiune și naționalism și cum se leagă unele de celelalte?

Lecturi suplimentare

Calhoun, C. (1997) *Nationalism* (Buckingham și Minneapolis, Minn.: Open University Press și Minnesota Press). Importanța granițelor naționale, a statelor, identităților și naționalismului este evidentă în epoca noastră. Cartea examinează problemele și felul în care interacționează și sunt folosite.

Delanty, G. (2000) *Citizenship in a Global Age* (Buckingham: Open University Press). Definind termenul „cetățenie“, autorul examinează implicațiile de-teritorializării și susține o formă „cosmopolită“ de cetățenie.

Gilroy, P. (2000) *Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race* (London: Allen Lane, The Penguin Press). Examinare a identității, etniei și rasei în epoca modernă și a problemelor pe care le ridică acestea pentru ameliorarea conviețuirii.

Segal, L. (1999) *Why Feminism? Gender, Psychology, Politics* (Cambridge: Polity). Scrierile lui Lynne Segal rezonează cu problemele contemporane, iar această antologie de eseuri nu face excepție.

Capitolul 9
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. În ce fel vă determină și modelează viața noile tehnologii?
2. Este publicitatea un simplu mijloc de a transmite informații, sau determină ce să cumpărăm?
3. Problemele publice devin suferințe individuale?
4. Înseamnă viața mai mult decât a merge la cumpărături?

Lecturi suplimentare

Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism* (London: Sage). Prezentare a ideii că putem caracteriza societățile moderne în termeni de consum, precum și propria evaluare a autorului a ordinii globale și implicațiilor ei pentru practicile culturale.

Klein, N. (2000) *No Logo* (London, Flamingo). Intuiții revelatoare privitoare la puterea pe care o au marile corporații asupra vieții cotidiene.

MacKenzie, D. și Wajcman, J. (editori) (1999) *The Social Shaping of Technology*, ediția a doua (Buckingham: Open University Press). Antologie de articole originale ale unor autori ce reflectează asupra interacțiunii dintre tehnologie și relațiile umane.

Slevin, J. (2000) *The Internet and Society* (Cambridge, Mass.: Polity). Studiu detaliat asupra apariției Internetului și implicațiilor sale asupra identității și organizării relațiilor sociale.

Capitolul 10
Întrebări pentru stimularea reflecției

1. Ce sperați să obțineți din studiul sociologiei?
2. Care sunt problemele care au determinat dezvoltarea și practica sociologiei ca disciplină?
3. În ce fel ne poate asista gândirea sociologică în îmbunătățirea înțelegerii de sine, a înțelegerii celorlalți și a condițiilor în care trăim?
4. Este vreo „formă de viață“ pură?

Lecturi suplimentare

Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition* (London: Routledge). Nancy Fraser are talentul de a intra în miezul problemelor și de a stabili modalitățile în care putem găsi soluții constructive la problemele puse. Aceste eseuri nu fac excepție, evidențiind ideea, atât de des uitată, că recunoașterea merge mână în mână cu redistribuirea.

May, T. (1996) *Situating Social Theory* (Buckingham: Open University Press). Întemeindu-se pe istoria teoriei sociale și pe tradițiile gândirii sociale, cartea situează școlile contemporane de gândire și le discută punctele forte și punctele salbe.

Williams, M. (2000) *Science and Social Science: An Introduction* (London and New York: Routledge). Ghid al dezbaterilor asupra științei și al legăturii lor cu practica științelor sociale. Autorul abordează de asemenea problema importantă a valorilor și practicilor științifice.

Young, J. (1999) *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity* (Thousand Oaks, Calif.: Sage). Cartea examinează tranziția de la stabilitate la schimbare și diviziune. Observând că „nu este cale de întoarcere“, autorul consideră posibilitățile pentru viitor, folosindu-se de privirea sociologică într-o manieră care nu se deosebește de cea pe care am sugerat-o noi în acest capitol final.

Cuprins

Partea a II-a: CUM NE TRĂIM VIAȚA: OBSTACOLE, ALEGERI ȘI CONSTRÂNGERI

Redactor
VLAD RUSSO

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

DTP
DUMITRU OLTEANU

Corector
MARIA NICOLAU

Apărut 2008
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la Imprimeria „OLTENIA“ – Craiova

Gândirea sociologică este o introducere neconvențională în sociologie, în care autorii își propun să pornească de la problemele cotidiene, pătrunzând în chip firesc în domeniile cele mai aride ale doctrinelor sociologice contemporane. Conceptele cardinale ale sociologiei nu mai apar în reconstrucția lui Zygmunt Bauman și Tim May drept creații de eprubetă care trebuie acceptate ca atare, ci ca presupoziții ce orientează și determină cursul vieții noastre zilnice. Sunt astfel abordate rând pe rând relația dintre sine și ceilalți, acțiunea socială, darul și schimbul, grija acordată corpului, ideile sociale de timp, spațiu și ordine, demarcațiile sociale, problemele sociale ridicate de consumism, tehnologie și stiluri de viață în epoca postmodernă. Sociologia, conchid cei doi autori britanici, este departe de a fi o știință de cabinet; ea e mai degrabă menită să ne facă să ne înțelegem mai bine pe noi înșine și pe ceilalți, sporind astfel libertatea de care avem parte în viața cotidiană.

Au apărut:

Raymond Boudon, *Tratat de sociologie*

Allan G. Johnson, *Dicționarul Blackwell de sociologie*

Jean-Noël Kapferer, *Zvonurile*

Angus Fraser, *Țiganii*

ISBN 978-973-50-1942-6



Foto copertă: CĂTĂLIN CIOABĂ